أ. د. محمد عمارة

مفهوم الحرية

في مذاهب الإسلاميين

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة



في مذاهب الإسلاميين

تأليف

أ. د. محمد عمارة

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

كافة حقوق الطبع والنشر والترجمة محفوظة
للناشر
دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
لصاحبها
عبد القادر محمود البكار

الطبعة الأولى
لدار السلام
١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

عمارة، محمد.
مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين / تأليف محمد عمارة.
- ط ١ - القاهرة دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١١م.
١٢٠ ص؛ ٢٠ سم.
تدمك ٦ ٧٩ ٥٠٥٩ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - الإسلام والحرية
٢١٤,٣٢٣

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م، ٢٠٠٠م، ٢٠٠١م هي عشر الجائزة تتويجًا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية
الإدارة: القاهرة: ٤٠ شارع أحمد أبو العلا - المتفرع من شارع نور الدين بهجت - الموازي لامتداد شارع مكرم عبيد - مدينة نصر
هاتف: ٢٢٨٧٣٢٤٦ - ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +)
فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)
المكتبة: فرع الأزهر: ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف: ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)
المكتبة: فرع مدينة نصر: ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف: ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)
فاكس: ٢٢٦٣٩٨٦١ (٢٠٢ +)
المكتبة: فرع الإسكندرية: ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين
هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)
بريديًا: القاهرة: ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني: info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت: www.dar-alsalam.com

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

* * *
* *
*

مُقَدِّمَة

الحرية: ضد العبودية.. والحر: ضد العبد والرقيق.. وتحرير الرقبة: عتقها من الرق والعبودية.. فالحرية هي الإباحة التي تمكِّن الإنسان من الفعل المعبر عن إرادته، في أي ميدان من ميادين الفعل، وبأي لون من ألوان التعبير..

وفي المصطلح القرآني، الذي يقابل بين الحر والعبد: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨].

ومن المأثورات الإسلامية كلمات الراشد الثاني عمر بن الخطاب، التي يقول فيها: « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟!.. ».

ولقد كان مبحث الحرية والاختيار أول المباحث التي بدأت بها الفلسفة الإسلامية في تاريخنا الحضاري، بعد ظهور الإسلام.. ودلَّت ملابسات هذه النشأة على ارتباط « الحرية » « بالمسئولية » في النظرة الإسلامية؛ لأن القضية التي أثارت الجدل فولَّدت البحث في هذه القضية، هي التغييرات التي أحدثتها الدولة الأموية في نظام الحكم الإسلامي، والصراعات التي حدثت بين المسلمين حول هذه التغييرات.. وهل القائمون بها مسئولون عنها؛ يحاسبون عليها، فهم أحرار مختارون؟

أم أنهم غير مسئولين؛ كليًا أو جزئيًا، أو لا حساب عليهم؛ لأنهم مسيَّرون مجبرون؟ فنشأ مبحث الحرية.. الذي عُبِّر عنه أحيانًا بالكلام في « القَدَر » مرتبطًا بالمسئولية؛ مسئولية الإنسان!..

وإذا كان « التكليف » - وهو عنوان المسئولية في القانون؛ الفقه الإسلامي - فرعًا عن « الحرية ».. فلقد تجاوزت الحرية - في النظرة الإسلامية - نطاق الفرد - الحرية الفردية - إلى النطاق الاجتماعي - الحرية الاجتماعية - للأمم والجماعات.. ففي التكاليف الإسلامية « فروض عينية » على « الفرد » تستلزم حرية هذا الفرد المكلف.. وفيها، كذلك، « فروض كفائية » - أي فروض اجتماعية - تجب على الأمة والجماعة.. وتستلزم حرية اجتماعية للأمة والجماعة.. الأمر الذي يقطع بتجاوز نطاق الحرية - في النظرة الإسلامية منذ البدء - نطاق الفرد، إلى الجماعة والاجتماع.. على عكس ما يظن الذين حسبوا مبحث الحرية والاختيار « فرديًا - دينيًا »، لم يتجاوز هذا الإطار!.. فإذا كانت التكاليف الفردية - الواجبة على الفرد؛ وهي فروض العين - تستلزم حرية المكلَّف بها؛ فإن التكاليف الاجتماعية - الواجبة على الأمة؛ وهي فروض الكفاية - تستلزم حرية الأمة المكلفة بها!..

***

ونظرة الإسلام إلى الحرية، ومن ثم مقامها فيه، نظرة متميزة،

خاصة إذا كانت المقارنة مستحضرة نظرة الحضارة الغربية وبعض الحضارات الشرقية القديمة إلى هذا الموضوع..

* فالحرية، في النظرة الإسلامية، ضرورة من الضرورات الإنسانية، وفريضة إلهية وتكليف شرعي واجب.. وليست مجرد « حق » من الحقوق، يجوز لصاحبها أن يتنازل عنها إن هو أراد!..

* ومقام « الحرية » يبلغ في الأهمية وسلم الأولويات، مقام « الحياة » التي هي نقطة البدء والمنتهى، وجُمَّاع علاقة الإنسان بوجوده الدنيوي.. لقد اعتبر الإسلام « الرق » بمثابة « الموت »، واعتبر « الحرية » إحياء و « حياة ».. فعتق الرقبة؛ أي تحرير العبد، هو إخراج له من الموت الحكمي إلى حكم الحياة.. وهذا هو الذي جعل عتق الرقبة - إحياءها - كفارة للقتل الخطأ الذي أخرج به القاتل نفسًا من إطار الأحياء إلى عداد الأموات.. فكان عليه، كفارة عن ذلك، أن يعيد الحياة إلى الرقيق بالعتق والتحرير!.. ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢]. وبعبارة واحد من مفسري القرآن الكريم - الإمام النسفي (٧١٠هـ/ ١٣١٠م) -: « .. فإنه [أي القاتل] لما أخرج نفسًا مؤمنة من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل نفسًا مثلها في جملة الأحرار؛ لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قِبَل أن الرقيق ملحق بالأموات؛ إذ الرق أثر من آثار الكفر، والكفر موت

حكمًا، وفي الآية (١٢٢) من سورة الأنعام: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ ... ﴾!... »..فالإسلام عندما يهدي إنما يحرر، وعندما يحرر فإنه يحقق للإنسان الضرورة المحققة لمعنى « الحياة » وحقيقة الحياة!..

* * *

وكلمات الإمام النسفي، التي تقول: « إذ الرق أثر من آثار الكفر »!.. تلفت النظر إلى الموقف العملي الذي اتخذه الإسلام، إبان ظهوره، من نظام وواقع الرق والاسترقاق..

لقد ظهر الإسلام ونظام الرق - إنْ في شبه الجزيرة العربية أو فيما وراءها - نظام عام وبالغ القسوة، ويمثل ركيزة من ركائز النظامين الاقتصادي والاجتماعي لعالم ذلك التاريخ.. وإذا نظرنا إلى المحيط الذي ظهر فيه الإسلام وجدنا الروافد والمنابع المتعددة دائمة الإمداد لنهر الرقيق الزاخر بالجديد من الأرقاء.. فالحروب العدوانية.. والغارات الدائمة.. والفقر المدقع.. والعجز عن سداد الدين.. والحرابة وقطع الطريق.. وأسواق النخاسة التي تعج بالصغار المجلوبين - فتيانًا وفتيات - كانت من المعالم الأساسية لكل المجتمعات، حتى لا نغالي إذا قلنا: إن الرقيق كان « العملة الدولية » لاقتصاد ذلك التاريخ!..

فلما جاء الإسلام، وقامت دولته بالمدينة، حَرَّم وأَلْغَى كل المنابع والروافد التي تمد نهر الرقيق بالجديد.. ووسع مصبات

هذا النهر، عندما حبب إلى الناس عتق الأرقاء، بل وجعله مصرفًا من مصارف الأموال الإسلامية العامة، وصدقات المسلمين.. وعندما جعل العديد من الكفارات هي تحرير الرقبة.. وعندما سنَّ شرائع المساواة بين الرقيق ومالكه، في المطعم والمشرب والملبس.. ودعا إلى حسن معاملته، والتخفيف عنه في الأعمال.. حتى لقد أصبح الاسترقاق - في ظل هذه التشريعات - عبئًا اقتصاديًّا يزهد فيه الراغبون في الثراء!..

فلم يكن موقف الإسلام من «الحرية».. وعداؤه « للعبودية ».. مجرد موقف « فكري.. نظري ».. وإنما تجسد على أرض الواقع تجربةً إصلاحيةً شاملة غيرت المجتمع الذي ظهر فيه تغييرًا جذريًّا.. - وذلك هو الذي يحسب للإسلام، ولا تحسب عليه « الردة » التي حدثت عندما استشرى الاسترقاق بعد عصر الراشدين؟!..

لقد وقف التشريع الإسلامي من الاسترقاق عند أسرى الحرب المشروعة، ليبادلهم مع أسرى المسلمين.. بل وشرع لهذه الحالات المحدودة العدد، « المَنَّ » و « الفداء »!.. ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد: ٤]..

وإذا كان هذا هو مقام الحرية في النظرة الإسلامية.. فإن هذه النظرة قد ربطت قيمة الحرية بالإنسان.. مطلق الإنسان.. وليس

بالإنسان المسلم وحده.. وإذا كان الدين والتدين هو أغلى وأول ما يميز الإنسان.. فإن تقرير الإسلام لحرية الضمير في الاعتقاد الديني لشاهد على تقديس حرية الإنسان في كل الميادين.. فهو حر حتى في أن يكفر، إذا كان الكفر هو خياره واختياره: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].. ﴿ قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ ﴾ [هود: ٢٨].. ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩]..

لقد أراد الله للناس الهدى والإيمان.. لكنه جعل لهم، مع هذه الإرادة الإلهية، الحرية والتخيير والتمكين.. فكان انتصار الإسلام للحرية الإنسانية في كل الميادين!.. وإذا كانت شهادة التوحيد « لا إله إلا الله » هي جوهر التدين بالإسلام.. فإنها، في مفهومه، ثورة تحرير للإنسان من كل الطواغيت، ومن جمع الأغيار.. فإفراد الله بالألوهية والعبودية هو جوهر تحرير الإنسان من العبودية لغير الله.. إنها العبودية للذات المنزهة عن المادة، والتحرير - في ذات الوقت - لهذا الإنسان من كل ألوان الطواغيت المادية التي تستلب منه الإرادة والحرية والاختيار!..

بل إن الإسلام عندما يدعو الإنسان إلى الاقتصاد في الاقتناء والامتلاك - بتهذيبه لشهوات وغرائز التملك - وبالوقوف بها

عند حدود « الاستخلاف » و « الانتفاع »، لا « ملكية الرقبة » و « الاحتكار ».. إن الإسلام بصنيعه هذا إنما ينجز إنجازًا عظيمًا على درب تحرير الإنسان.. تحريره من العبودية للأشياء، التي يحسبها مملوكة له، على حين أنه لها مملوك؟!..

***

لكنَّ للإسلام مذهبًا متميزًا في « نطاق » الحرية الإنسانية و « آفاقها » و « حدودها ».. فالإنسان خليفة عن اللَّه - سبحانه - في عمارة الوجود.. ومن ثم فإن حريته هي حرية الخليفة، وليست حرية سيد هذا الوجود.. إنه حر، في حدود إمكاناته المخلوقة له - والتي لم يخلقها هو! -.. هو حر، في إطار الملابسات والعوامل الموضوعية الخارجية التي ليست من صنعه، والتي قد يستعصي بعضها على تعديله وتحويره وتغييره!.. هو حر، في إطار أشواقه ورغباته وميوله التي قد لا تكون دائمًا وأبدًا ثمرات حرة وخالصة لحريته وإرادته الخالصة.. وإنما قد تكون أحيانًا ثمرات لمحيط لم يصنعه، ولموروث ما كان له إلا أن يتلقاه!..

ثم إنه « الخليفة.. والوكيل: الحر »، في إطار ونطاق ثوابت ومقاصد الشريعة، التي هي عقد وعهد الاستخلاف والتوكيل!..

وإذ كان اللَّه ﷻ قد سخر للإنسان ظواهر الطبيعة وقواها.. ليتحرر من العبودية لها... فإنه قد أقام، أو أراد، إخاء بين قوى الإنسان وقوى الطبيعة؛ لتمتزج حريته بهذا التسخير المتبادل..

فهو أخ للطبيعة، بين قواه وقواها تسخير متبادل، هو أشبه ما يكون بالارتفاق.. كل مرفق مسخر للمرفق الآخر، الأمر الذي يجعل الحرية الإنسانية حرية المخلوق المسئول، لا حرية الذي لا يُسْأل عما يفعل.. الفعال لما يريد!

أ.د. محمد عمارة

تمهيد

كثير من الدراسات التي كتبت، وخاصة من جانب المستشرقين، عن تراث العرب المسلمين ونصيب حضارتهم في ميدان الحرية الإنسانية، سواء بمعناها الفردي الخاص بالإنسان كفرد، أو بمعناها الاجتماعي الخاص بالمجتمع - قد أفضت بها مقدماتها إلى نتيجة لا نرضاها ولا نرضى بها؛ لأنها لا تتفق مع الحقيقة الموضوعية، عندما تنتهي إلى الحكم بأنه ليس للعرب المسلمين تراثٌ في هذا الموضوع، ولا نظريةٌ أو نظريات، بل ولا حتى نظرات في هذا الميدان.

وعلى الرغم من الإحساس الصادق والمعلومات العامة والشائعة لدى كثير من مثقفينا وباحثينا بأن لمدرسة « المعتزلة » « أهل العدل والتوحيد » بحوثًا كثيرة ومتنوعة حول حرية الإنسان، وأبنية فكرية متكاملة وعملاقة في هذا الموضوع، إلا أن بعض المستشرقين يجتهد ليُجهد الحقيقة؛ فينفى عن أصحاب « العدل والتوحيد » أن يكون لهم شيء يذكر في هذا الباب، ولعل بعض أسباب ذلك إنما هو الخلط الذي وقع فيه هذا البعض عندما حكم بالتناقض ما بين « الحرية » و « الالتزام »، وتوهم أن إيمان « المعتزلة » بدين الإسلام، وحماسهم للدفاع عن هذا الدين، إنما هو دليل على أنهم لم

يكونوا أحرارًا، ولا كانت لهم نظرية متكاملة أو شبه متكاملة في حرية الإنسان.

فبسببٍ من حماس « المعتزلة » في الدعوة إلى الإسلام، ومجادلة أصحاب الملل الأخرى والنِّحل المخالفة، وبسبب من أن المسيحيين « الذين تحولوا من المسيحية إلى الإسلام تحت تأثير الاتجاهات العقلية التي سادت ذلك العصر - قد وجدوا في الآراء الدينية عند « المعتزلة » كثيرًا من المبادئ التي كانت مشتركة بين العقيدتين »[١]. وبسبب من « أنهم كانوا مدافعين متحمسين عن الإسلام ضد أصحاب الأديان الأخرى »، بل وبسبب من التزامهم السياسي الذي جعلهم في أحيان كثيرة « مستغرقين بالسياسة »[٢]؛ بسبب من ذلك وأشباهه يتقدم بعض المستشرقين ليحكم بأن « المعتزلة » لم يكونوا مفكرين أحرارًا، بل كانوا مسلمين حقيقيين. وعلى الرغم من أنهم مارسوا التأمل النظري في بعض المسائل، فلم يكونوا متحررين بمعنى الكلمة في نظرتهم »[٣].

وإذا صدقت هذه المقدمات صدقت النتائج التي تفضي إلى

---

(١) سير توماس. و. أرنولد: الدعوة إلى الإسلام (ص ٩٢)، ترجمة د. حسن إبراهيم و د. عبد المجيد عابدين، وإسماعيل النحراوي، ط. القاهرة، سنة (١٩٧٠م).

(٢) مونتجمرى وات: الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، الفصل السابع (ص ٥٨ - ٧١)، الطبعة الإنجليزية، أدنبرة، سنة (١٩٦٢م).

(٣) المرجع السابق. وفرانتس روزنتال: المفهوم الإسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر، من (ص ١٢ - ١٧)، الطبعة الإنجليزية، ليدن، سنة (١٩٦٠م).

نفي قيام تراث لنا في الحرية؛ لأنه من الصعب على المفكرين غير المتحررين وغير الأحرار أن تثمر أبحاثهم بناءً فكريًا ينتصر لحرية الإنسان.

ونحن إذا كنا نرفض هذا المفهوم وهذا التقييم لفكر « المعتزلة » في هذا الميدان، ونرى في التسليم به الحكمَ بالإعدام على بناء فكري عملاق قائم في تراثنا العربي الإسلامي، بل هو أبرز أبنيتنا في الحرية بهذا التراث، وإذا كنا نلمح - أحيانًا - الخلفيات الفكرية غير المبرأة من التعصب، كأسباب لهذه الأحكام وذلك التقييم، إذا كنا نقف هذا الموقف من هذا التقييم، فإننا نلتمس بعض الأعذار لكثير من هؤلاء الباحثين من علماء الاستشراق؛ وذلك بسببٍ من الغموض واللبْس اللذيْنِ يحيطان بكثير من جوانب دراستنا لهذا الحقل من حقول التراث والتاريخ، ولا أدل على ذلك من أن كاتبًا عربيًا إسلاميًا واعيًا كعبد الرحمن الكواكبي (١٢٧٠ - ١٣٢٠هـ/ ١٨٥٤ - ١٩٠٢م) قد ذهب في مقدمة كتابه « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » مذهب التقليل من شأن تراثنا في الحرية، وتحدث عن ندرة الأعمال الفكرية التي عقدت للحديث في هذا الموضوع[1].

أما اللبْسُ والغموض اللذان كانا سببًا في طمس معالم ذلك

---

(١) الأعمال الكاملة: لعبد الرحمن الكواكبي (ص ٣٣١) وما بعدها، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، طبعة القاهرة، سنة (١٩٧٠م).

البناء الفكري العملاق الذي خلَّفه العرب المسلمون في هذا الميدان، فإن له أسبابًا عدة؛ في مقدمتها:

١ - مشكلة المصطلحات:

فالمصطلح الذي غلب استعماله للدلالة على معنى « الحرية » في الفكر الإسلامي، والذي التزم استعماله مفكرو المعتزلة الذين كانوا هم فرسان هذا الميدان، كان هو مصطلح « الاختيار » لا مصطلح « الحرية »، وهم قد استعملوه في مقابل مصطلح « الجبر » الذي يدل على معنى انتفاء الحرية الخاصة بالمجتمع والإنسان؛ ولا أدل على ذلك من أنهم قد رأوْا أن أحد معاني « الاختيار »، هو « كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل »[1]، وأنه عبارة عن « إرادة قد تقدمها روية مع تمييز »[2]، كما رأوْا أن « الجبر » إنما يؤدي الإيمان به والانحياز الفكري إلى صف أصحابه إلى القول بأن الإنسان إنما هو « بمنزلة الجماد لا إرادة له ولا اختيار »[3]، وإن « الجبرية » هم الذين قالوا: « لا قدرةَ للمرء أصلًا، لا مؤثرةَ ولا كاسبةَ، بل هو بمنزلة الجماد »[4].

---

(١) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ط. كلكتة بالهند، سنة (١٨٩٢م).

(٢) يعقوب بن إسحاق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية (ص ١٦٧)، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط. القاهرة، سنة (١٩٥٠م).

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون (ص ١٩٩).

(٤) المرجع السابق (ص ٣٠٠).

ولا أدل على ارتباط « الجبر » بـ « الاستبداد »، ومن ثم « الاختيار » بـ « الحرية » من تسمية العرب الحكم الجائر « بالجبرية أو الجبارية، والحاكم فيه بالجبار »[١]، ومن قول الرسول - عليه الصلاة والسلام - للرجل الذي ارتعد في حضرته: « **هون عليك فما أنا بملك ولا جبار** »، وها هو عليٌّ ابن أبي طالب يستحث أنصاره على قتال معاوية بن أبي سفيان، واصفًا إياه وأصحابه بأنهم « جبارون » فيقول: « سيروا إلى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا جبارين »، ومعاوية هذا هو الذي تقول فيه « هند بنت زيد » الأنصارية، عندما قتل « حجر بن عدي » ظلمًا:

تجبرت « الجبابر » بعد حجر

وطاب لها « الخورنق » و « السدير »

كما يقول شاعر الخوارج في « ابن زياد »، أحد رجالات بني أمية، وفي هروبه من ملاقاة الخوارج وقتالهم:

يا رُبَّ « جبار » شديد كلبُهُ

قد صار فينا تاجه وسلبه[٢]

فإذا علمنا أن معاوية بن أبي سفيان الذي وصف بـ « الجبار »، ونظام حكمه السياسي ذا الطابع الملكي الوراثي الذي وصف

---

(١) د. ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية (ص ١٠٠)، الطبعة الثالثة، القاهرة، سنة (١٩٦٠م).

(٢) المرجع السابق (ص ١٠١، ١٠٢).

بـ « حكم الجبارين »، وإذا علمنا أنه كان « أول من قال بالجبر وأظهره.. وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء اللَّه ومن خلقه، ليجعله عذرًا فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن اللَّه جعله إمامًا وولاه الأمر، وفشا ذلك في ملوك بني أمية »[١]. وإذا علمنا كذلك أن « الجبرية » قد ظهرت بالعراق في زمن ولاية زياد ابن أبيه عامل معاوية على هذه البلاد[٢]، وإذا علمنا أن « الزمخشري » يقول في قاموسه « أساس البلاغة »: إن « الجبار » هو « الملك »، وما كانت نبوة إلا تناسخها « ملك جبرية ».

إذا علمنا ذلك أدركنا الصلة التي لا تنفصم ما بين « الَجبر » كمفهوم يلغي حرية الإنسان وينكرها، و « الجبرية » كفرقة تبنت هذا المفهوم في الفكر الإسلامي، وما بين « الاستبداد » بشئون السياسة والناس، أفرادًا كانوا أم مجتمعات، ومن ثَمَّ علمنا الصلة ما بين « الاختيار » كمصطلح مناقض « للجبر » و « الحرية » الإنسانية، فرديةً كانت أم خاصة بالمجتمع والمجموع.

وغيرُ مصطلحي « الجبر » و « الاختيار » فإننا سنجد كذلك مصطلحات وتعبيرات هي من صميم الأبحاث المتعلقة بالحرية والاستبداد؛ مثل: « الضرورة » و « الظروف الموضوعية »

---

(١) قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، (ج ٨، ص ٤)، ط. القاهرة.

(٢) الجاحظ: رسالة في ذم الكتاب (ص ٤١) نشر: بوشع فنكل، ضمن مجموعة بعنوان « ثلاث رسائل »، ط. القاهرة، سنة (١٣٤٤هـ).

الخارجة عن فعل الإنسان، و « المؤثرات والمكونات الذاتية »، سنجد المتكلمين والفلاسفة المسلمين قد استخدموا في الدلالة على معانيها مصطلحات أخرى؛ مثل: « اللطف » و « الإلجاء » و « الدواعي » و « الطبع »، فهم - مثلًا - قد رأوْا أن « اللطف » هو الظروف الموضوعية الخارجة عن فعل الإنسان، والتي هي بمثابة « ضرورات ودواعٍ »، ولكنها دواعٍ للأفعال الحسنة والطيبة[1]، كما رأوا أن « الإلجاء » هو عبارة عن قوة الدواعي التي تجعل الإنسان يُقْدم على الفعل أو على الترك. وإن كانت « المعتزلة » قد بلغت في تأكيد حرية الإنسان وقدرته على الاختيار درجة جعلتها لا ترى في « الإلجاء » ما « ينفي » القدرة على « الاختيار »، وإن رأت فيه ما « يضيِّق » فقط نطاق هذا الاختيار، وناقشوا في ذلك الكثير من الأمثلة، مثل من يضطره ظهور الوحش الكاسر إلى الهرب، أمختار هو في هروبه أم غير مختار؟ ورأوْا « أن الإلجاء لا يخرج المُلْجَأ من أن يكون على الفعل قادرًا، وباختياره متعلقًا؛ لأن المشاهِد للسبع إذا خاف على نفسه، فهو مُلْجَأ إلى الهرب، وهربه يقع باختياره؛ لأنه متى عرض له في الهرب طُرق، اختار سلوك أحدها، وفعل ذلك بحسب قدرته؛ لأنه يعدو على حسب ما يقدر عليه في السرعة

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ١٣، ص ٩٣)، (ج ٤، ص ٣٢٣، ٣٢٤)، و: شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار (ص ٩١٥)، ط. القاهرة (١٩٦٥م)، و: كشاف اصطلاحات الفنون: للتهانوي (ص ١٢٩٩).

والإبطاء، ويفعل السلوك بحسب علمه في قرب الطريق وبُعده، فليس يخرجه الإلجاء أن يكون قادرًا على ما يقع منه، وإن صرفه عن فعل إلى فعل »[١].

كما رأى البعض أن قوة الدواعي إلى الفعل أو إلى الترك تجعل الفعل أو الترك « طبعًا » للفاعل أو التارك، لا بناءً على الروية والإرادة والاختيار. وعند ذلك يكون مثله مثل « ذهاب الحجر عند دفعه ». ودار بينهم جدل طويل حول صحة هذا المفهوم أو عدم صحته[٢]، إلى غير ذلك من كثير من المصطلحات التي تختلف في اللفظ مع مصطلحاتنا المعاصرة التي نستخدمها في أبحاثنا عن حرية الإنسان، وإن كانت قد عَنَتْ في عصرها ذات المفهوم ونفس المضمون.

بل إننا نستطيع أن نقدم ما هو أكثر من ذلك في الدلالة على أن مشكلة المصطلحات هذه قد أدت، وبإمكانها أن تؤدي، دورًا كبيرًا في هذا اللبس والغموض اللذين يحيطان بدراستنا الجادة حول هذه القضية، ذلك إذا نحن أشرنا إلى أن جميع

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ١٢، ص ٣١٧)، وراجع كذلك: (ج ٦، القسم الأول، ص ٧، ١٣، ١٦)، و (القسم الثاني ص ٢٥٦ - ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧٤)، و (ج ٨، ص ٩٥، ٦٢).

(٢) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (ج ٣، ص ٤٠٧)، تحقيق هـ. ريتر، ط. إستانبول سنة (١٩٣٠م) و: المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ١٢، ص ٣٢٣، ٢٣٥، ٢٦٣، ٣١٦ - ٣٤٦)، و (ج ٩ ص ٣١ - ٣٥).

الأبحاث الجادة والفلسفية والعميقة التي قدمها الفلاسفة وعلماء المعتزلة في هذا الباب لم تستخدم مصطلح « الحرية » و « العبودية »، بينما استخدمت هذين المصطلحين الدراسات والأبحاث التي قدمها « المتصوفون العمليون » الذين شغلتهم الرياضات الروحية ومجاهدة النفس عن الاهتمام بالجانب الفكري والفلسفي الذي عرفه وكتب فيه بعض المتصوفين.

وإذا نحن أشرنا إلى أن المعنى والمضمون الذي استُخدمت هذه المصطلحات للدلالة عليه هو أبعد ما يكون عن معناها في دراستنا المعاصرة حول هذا الموضوع؛ ذلك أن الحرية قد عنت في اصطلاحات « أهل الحقيقة » - كما يسمون أنفسهم - « أن يدير الإنسان ظهره للكون وينسلخ من كل العلاقات التي تربطه بالخلق، وأن يسلك سبيل الاتحاد مع « نور الأنوار »، فهي تَحرُّر من « الخلق »، وعبودية لـ: « الحق »، تقتضي الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار. وهي على مراتب حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المرادات، بفناء إرادتهم في إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار »[1].

فليس البحث إذن وراء المصطلحات هو طريقنا للتعرف على تراثنا الحي والنافع في هذا الباب، بل لقد يكون هذا المنهج

(١) الجرجاني: التعريفات (ص ٧٦)، ط. القاهرة، سنة (١٩٣٨م).

ضارًّا بنا؛ لأن المفاهيم التي استُخدم لفظ « الحرية والعبودية » صراحة للدلالة عليها ليست هي ما يفيدنا اليوم إشاعتها وانتشارها، وليس غير المضامين التي عبرت عنها مصطلحات « الاختيار والجبر » بنافع لنا في أبحاثنا حول هذا الموضوع.

والذين أغفلوا هذه الحقيقة أسقطوا كل تراث العرب المسلمين في هذا الميدان؛ لأنه تراث قد صيغ تحت مصطلح « الاختيار »، ونشأ ونما واكتمل من خلال الصراع الفكري والعملي ضد مفاهيم « الجبر » وفِرَق « الجبرية ».

ومن ثم حدث اللبس والغموض اللذان قادا بعض الباحثين إلى إنكار أن يكون لنا تراث عربي إسلامي يعتد به في هذا الميدان.

٢ - غيبة النصوص:

وبعد مشكلة المصطلحات تأتي غيبة النصوص التي كتبت في « الاختيار » عن جمهرة الباحثين في عصرنا الحديث، لتوحي للكثيرين منهم بانعدام وجود تراث للعرب المسلمين في هذا الموضوع، أو على الأقل بندرة هذا التراث من حيث الكمِّ، وأيضًا من حيث القيمة والجدوى.

وإذا جاز لنا ألا نلتمس العذر للباحث الذي تُضلّهُ عن الصواب اختلافاتُ الاستخدام للمصطلحات، والتغيراتُ التي أصابتها باختلاف العصور، فليس بجائز لنا أن نتجاهل الصعاب

الجمة التي تحول بين الباحث والتقدير لأهمية تراثنا في الحرية، بسببٍ من غياب النصوص التي صيغت في هذا الموضوع.

ذلك أن فكر « المعتزلة » - أصحاب العدل والتوحيد على وجه التحديد - هو أبرز الأبنية الفكرية التي خلفتها لنا المدارس الفكرية العربية الإسلامية في هذا الميدان، وفكر المعتزلة هذا قد تعرض لكثير من المحن، وأصابته موجات متعددة ومتلاحقة من الاضطهادات، وذلك منذ تولي الخليفة العباسي المحافظ « المتوكل » لزمام الخلافة (٢٣٣هـ/ ٨٤٧م)، وهو الانقلاب الذي مكَّن لأهل « الظاهر » و « أصحاب الحديث » و « النصوصيين » من رقاب خصومهم المعتزلة أصحاب المنهج العقلي، وفرسان ميدان « الحرية والاختيار »، وحينئذ مرت على الاعتزال و « المعتزلة » فترة من الزمن قاسية استمرت قرنًا كاملًا، حتى استطاعت « الدولة البويهية » الشيعية ذات الميول الاعتزالية أن تمد سلطانها على بغداد في عهد الحاكم البويهي « عضد الدولة » (٣٣٨ - ٣٧٣هـ/ ٩٤٩ - ٩٨٣م)، والذي حول حكم الخليفة العباسي « المستكفي » (٣٣٣ - ٣٣٥هـ/ ٩٤٤ - ٩٤٦م) إلى مجرد واجهة شفافة لحكم البويهيين، وفي خلال هذه السيطرة البويهية التي دامت نحو قرن من الزمان عادت الروح إلى مدرسة المعتزلة، وتمثل ذلك في المدرسة الفكرية التي تربع على عرش زعامتها قاضي القضاة « عبد الجبار

ابن أحمد الهمداني » (٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) ومن سلك مسلكه من التلاميذ والمريدين.

ولولا هذه الصحوة الاعتزالية في عصر الدولة البويهية، ولولا ذلك القدْر الفكري المشترك الذي جمع ما بين المعتزلة وبعض الشيعة وبعض الخوارج في موضوعيْ « العدل والتوحيد » - لاندثرت تمامًا آثار المعتزلة وأفكارهم في الحرية والاختيار.

وإذا كانت هذه الصحوة قد أعادت الروح إلى الفكر الاعتزالي نحو قرن من الزمان، فإن التطورات السياسية والعسكرية التي أعقبت علو نجم « الدولة السَّلْجُوقية » - ذات الطابع التركي، والمحافظة فكريًّا، في الثلث الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي - قد جعلت الآثار الفكرية للمعتزلة التي نجت من تدمير هذه الردة المحافظة الجديدة تَقْبَعُ في بعض الخزائن كجزء من الفكر المحرم، وقسم من نوادر المخطوطات. بل إنه لم ينقذ هذه المخطوطات - أو بالأحرى بعضَها - من الضياع نهائيًّا سوى بعض أئمة الزيدية باليمن، والذين كانوا يرون في أصول العقائد رأى المعتزلة « ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت »[1]؛ حينما جمعوا قدرًا كبيرًا منها وأغلقوا عليه خزائن مكتباتهم بالجامع الكبير بصنعاء. وهي المخطوطات التي بدأنا هنا في مصر نلتفت إلى أهميتها منذ

(١) الشهرستاني: الملل والنحل (ج ١، ص ١٦٢)، ط. القاهرة (١٩٦١م).

نصف قرن، وإن كنا لم ننشر منها حتى الآن سوى القليل.

فإذا أضفنا إلى هذه الحقيقة حقيقة ثانية عن أننا قد قرأنا عن أفكار المعتزلة في « الحرية والاختيار » من خلال نصوص خصومهم، وفي غيبة من نصوصهم هم، وأن مفكري المعتزلة الذين أتيحت لآثارهم ظروف النشر والانتشار، لم تكن من بين آثارهم هذه نصوص قد انفردت بالحديث المفصل والمتكامل عن موضوع « الحرية والاختيار »، كما هو حال آثار أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٥٩ - ٢٥٥هـ/ ٧٧٥ - ٨٧٢م) والتي يغلب عليها الطابع الأدبي والاجتماعي والعلمي مثلًا، مما يتطلب من الباحث جهدًا غير عادي في جمع العبارات والسطور المتعلقة بهذا الموضوع، من بين عشرات المجلدات، ثم إعادة بنائها من جديد، لتعطينا فكرة متكاملة عن رأيهم في هذا الموضوع، وهو أمر ليس بالسهل أو المتاح لكثير من الباحثين.

إذا علمنا كل ذلك أدركنا صعوبة جلاء هذه الصفحة من صفحات تراثنا العربي الإسلامي في ظل غياب المصادر الأولى التي أفردت كل صفحاتها لقضايا هذه المشكلة، ومن ثم التمسنا العذر للذينَ توهموا أنه ليست لنا في هذا الميدان أبنية فكرية جديرة بالدرس والتقييم، وأننا لم نعرف في تراثنا عن الحرية فكرًا يُداني ما عرفت الأمم الأخرى في تراثها حول هذا الموضوع.

وهذه النتيجة التي قادتنا إليها هذه الدراسة، إنما توحي إلينا بأن هذه المخطوطات التي لا تزال بعيدة عن متناول المطبعة وأيدي المثقفين والقراء، والتي نعلم أن بعضها محل دراسات لبعض الرسائل والأبحاث الجامعية حاليًّا - إنما هي مادة خصبة لدراسات يجب أن يكون في مقدمة أهدافها إبراز الوجه المشرق المتعلق بموقف العرب المسلمين من قضية هامة من قضايانا المعاصرة، وهي قضية المعطيات التي قدمها أسلافنا فيما يتعلق بمشكلة حرية الإنسان، ونحن على ثقة من أن هذه الأبحاث، وخاصة الواعية منها، لن تُبرز فقط أن لنا تراثًا هامًّا في هذا الحقل، بل وستبرز قضية أخرى ذات أهمية كبرى تتعلق بمدى أصالة هذا الفكر في تراثنا، وارتباطه العميق والقديم بحياة الإنسان العربي، ومدى الأخذ والعطاء والتأثير والتأثر، ومقدار التفاعلات التي صاحبت أفكارَنا العربية الإسلامية عن الحرية في فترات تفاعلنا الحضاري والثقافي مع الحضارات الأخرى التي تَمثلها واستفاد منها العرب المسلمون.

* * *
* *
*

أصالة هذا التراث

وإذا كنا نؤمن بأصالة هذا التراث الذي خلّفه لنا أسلافنا العرب المسلمون في ميدان الحرية، فإننا نود الإشارة في مقدمة هذه الجزئية من جزئيات هذا البحث إلى أن لإثبات أصالة هذا الفكر في تراثنا أهدافًا عدة في مقدمتها:

١ - أن تستطيع أجيال أمتنا الحاضرة والمستقبلة التزود بالقدر الضروري من الكبرياء المشروع، والثقة غير المفرطة بالنفس، لتستعين بكل ذلك على إنجاز المهام التاريخية الملقاة على عاتقها في هذه الظروف. وما دام تراثنا الفكري وتجارب أسلافنا العملية حافلينِ بكل هذه الشواهد التي تؤكد هذه الأصالة لهذا الفكر في تاريخنا - فما حاجتنا إلى افتعال أسباب العزة والكرامة والكبرياء نشحن بها نفوس شبابنا، بينما لدينا من الكنوز والصفحات المشرقة ما لو نفضنا عنها الغبار وقدمناها بمنهج علمي لأدت لنا في هذا العصر أجل الخدمات في معركة البناء!

٢ - أن تبلور فكرنا العربي الإسلامي حول مفهوم الحرية، واستعراضنا لمختلف النظريات والنظرات التي خلّفها السلف في هذا الموضوع، وتزكيتنا لوجهات النظر الأكثر تقدمًا وثورية من بين هذه المفاهيم - كفيل بأن يكوّن لدى مثقفينا ومفكرينا

خلفية فكرية تعيننا على حسن الاختيار للمفاهيم المعاصرة في الحرية التي نود إشاعتها وتطبيقها في فترة الانتقال هذه التي تمر بها أمتنا هذه الأيام.

٣ - أن هذه الخلفية الفكرية التي يمكن أن تتكون لدينا حول موضوع الحرية - إنما تساعد في معركتنا التي لا بد لنا من خوضها، معركة الإصرار على أن يكون بناؤنا لحاضرنا ومستقبلنا بالحرية وعن طريق الحرية؛ لأن ذلك سيكون عندئذ مواصلة حاضرة لسيرة أمتنا الماضية، وممارسة معاصرة لأنضج المفاهيم التي صاغها أسلافنا وطبقوها، أو حاولوا تطبيقها في هذا الموضوع.

وإذا كانت هذه بعض الثمار التي يمكن جَنْيُهَا من وراء إثبات هذه القضية، فإن ذلك سيعني، بالتبعية، الرد والتفنيد على كل الحجج وكل الادعاءات التي زعمت وتزعم أن حديث الحرية والبحث فيها إنما هو طارئ على الفكر العربي بفعل المؤثرات اليونانية التي حدثت في زمن العباسيين بعد ترجمة علوم اليونان، وهنا نود أن نشير إلى أن الهدف ليس الجدل مع أصحاب هذه المزاعم، ولا اتهام أرباب هذه الادعاءات - وأغلبهم مستشرقون أو سائرون على منهاج المستشرقين - بقدر ما هو الرغبة في تأكيد حقيقة نراها موضوعية وصُلْبة وعنيدة بقدر ما هي بسيطة وواضحة لا تستعصي على الأفهام، فاتت

أصحاب هذه المزاعم، ولو أبصروها لكَفَونا مئونة هذا الحديث، ولكنها قد فاتتهم، رغم بساطتها ووضوحها؛ لأنها إحدى ثمار المنهج العلمي في البحث، وهو المنهج الذي تَنَكَّب عن طريقه الكثيرون من هؤلاء الباحثين.

* ذلك أن بديهيات الحياة تطرح قضية لم يعد أحد يماري في صدقها الآن، وهي أن الإنسان، أي إنسان، وبصرف النظر عن مستواه الحضاري، عندما يجتمع إلى أخيه الإنسان، ويقيم معه جماعة بشرية ذات مصالح سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية متشابكة، فلا بد من أن تنشأ في هذا المجتمع علاقات تنظم شئون هؤلاء الناس، ولا بد لكل إنسان هنا من قدرٍ من « الحرية » إزاء الآخرين، ولا بد لهؤلاء الآخرين من قدر من « النظم والقيود والقوانين » التي تكفل عدم استخدام « حرية الفرد » ضد « حريتهم » والعكس صحيح؛ أي التي تضمن التوازن بين الفرد والمجموع، ثم التوازن بين المجموعات البشرية المتعددة، قبائل كانت هذه المجموعات أم شعوبًا ودولًا.

وحول هذا المد والجزر والأخذ والعطاء والمنح والمنع الذي يصيب هذه « الحقوق » وتلك « الواجبات » تتفاوت المجتمعات في نصيبها من الحرية والعبودية، ولكن القضية قائمة والمشكلة حية ما دام الإنسان وُجِدَ في إطار المجموع، ومن ثم فإن إحساس الإنسان بهذه المشكلة هو أمر طبيعي،

وتفكيره فيها شيء بديهي، وما دام له بناء فكري يعكس حياةَ مجتمعه المادية، ويؤثر في هذه الحياة ويطورها، فلا بد من أن تكون لديه نظرات ونظريات ومفاهيم حول هذا الموضوع؛ موضوع الحرية.

* وليست علاقات الفرد مع غيره من الأفراد هي فقط المولِّد الطبيعي الوحيد لفكره ونشاطه العملي حول قضية الحرية، بل إن صراعه مع الطبيعة في سبيل فهمها ووعي قوانينها ثم السيطرة عليها لتسخيرها في منافعه، هو أيضًا أمر يولِّد علاقات متشابكة ومعقدة بين الإنسان والطبيعة يجعل من سلطان الإنسان عليها وسلطانها عليه سبيلًا لإفراز فكر إنساني حول الحرية في هذا النطاق.

* وعلاقة الإنسان بالغيب وبما وراء الطبيعة، وتفاوت الديانات - سماوية كانت أم غير سماوية - في الاحتفال بالأمور الغيبية، والاقتصاد أو الإفراط في الحديث عن صور المغيبات وتفاصيلها وجزئياتها، وعن علاقة سلطان هذه الأمور وجبروتها بحرية الإنسان، كل ذلك كان ولا يزال مصدرًا لفكر عالجه الإنسان حول هذا الموضوع.

فإذا كان هذا هو الشأن دائمًا بالنسبة للإنسان، وإذا كان الإنسان العربي المسلم ليس بدْعًا ولا هو نسيجَ وَحْده بصدد هذه البديهيات، فلا نحسب إلا أنه قد كانت له أفكار في

« الحرية » ومفاهيم حول « الجبر والاختيار »، و « الانعتاق والاستبداد »، منذ أن وعى ذاته وأدرك تبعات علاقاته مع رفقائه، ومع الطبيعة، ومع ظواهر الغيب وقواه التي لا تراها الأبصار، وإن قدمت لها العقول والقلوب العديد من التصورات، فما بالنا وهذا الإنسان العربي المسلم قد استظل بلواء فكر ثوري متقدم؛ تمثل في تعاليم الإسلام الجوهرية والنقية والبكر، وحتى قبل أن تترجم إليه علوم اليونان؟! أليس في ذلك تأكيد أكثر لهذه الحقيقة الموضوعية والبسيطة التي يقدمها لنا المنهج العلمي في البحث، والتي تقول: إنه لا بد أن تكون لهذا الإنسان العربي المسلم أفكارٌ عن الحرية ومفاهيم في هذا الموضوع ما دام قد قامت له دولة وأصبح لديه علاقات يحكمها الشد والجذب والأخذ والعطاء والتناقضات والصراعات.

فقبل أن تتبلور مدرسة المعتزلة في عهد شيخها واصل ابن عطاء (٨٠ - ١٣٢هـ/ ٦٩٩ - ٧٤٩م)؛ وترسي دعائم هذه المفاهيم الناضجة في الحرية عند العرب المسلمين، كانت قد تكونت للخوارج فرق وقامت في صفوفهم تيارات، وموقف الخوارج جميعًا قد كان إلى جانب « الشورى والاختيار » بالنسبة « للإمام » وانتخاب السلطة الحاكمة على أساس من الكفاءة وتوافر الشروط التي ليس فيها « النَّسب » أو العرق أو الاعتراف بشرف بعض الأنساب والسلالات، كما كان موقفهم جميعًا

إلى جانب وجوب الثورة ضد أئمة الجور والظلم، وعدم جواز التهاون معهم لأي سبب من الأسباب. وفي هذه المواقف الفكرية التي وضعتها فرق الخوارج وتياراتهم في التطبيق جذورٌ للفكر العربي الإسلامي في الحرية، ومعالم طريقٍ وَاصَلَ المعتزلة تنميتها وبلورتها وصياغتها في شكل نظريات.

كما أن الذين أرَّخوا للفرق الإسلامية وتحدثوا عن مقالاتها ونظرياتها، قد حدثونا عن أن الكثير من فرق الخوارج قد رأت في موضوع الحرية الإنسانية وصنع الإنسان لأفعاله واختياره لهذه الأفعال وقدرته على الفعل والترك - في كل ذلك رأي المعتزلة. وذكروا لنا من فرق الخوارج هذه فرقة « الميمونية » و « الحمزية » و « الخلفية » و (أصحاب السؤال) وأصحاب « حارث الإباضي »، وهم الفرقة الثالثة من الخوارج الإباضية[1].

وإذا كان البعض يحاول أن يعود بفكر المعتزلة في بعض مراحله إلى فكر اليونان، منكرًا أصالة هذا الفكر في تراثنا، حتى لتصل ببعض المستشرقين هذه الدعوى إلى حد القول بأنه « من المحتمل أن تكون القدرية أو القائلون بالإرادة الحرة من

(١) مقالات الإسلاميين (ج ١، ص ٩٣، ٩٤، ١٠٤، ١١٥، ١١٦، ١٢٦)، و: فخر الدين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٤٨)، ط. القاهرة، سنة (١٩٣٨م)، و: كارلو ألفونسو نلينو: بحوث في المعتزلة (ص ٢٠٦)، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ط. القاهرة، سنة (١٩٦٥م).

المسلمين قد استعاروا نظريتهم في حرية الإرادة من المسيحية مباشرة»[١]. وإذا كانت هذه الدعاوى قد أثارت الكثير من الجدل والمناقشات[٢]، فلا نعتقد أن أحدًا من أصحاب هذه الادعاءات يجرؤ على الزعم بأن فكر الخوارج عن الحرية - وهو تراث طوره المعتزلة ونَظَّروه - قد نقله الخوارج عن اليونان أو الفرس أو الهنود أو الهلينية؛ لأن ظهور الخوارج هو أمر سابق على الالتقاء، ومن ثم التفاعل، مع هذه الثقافات والحضارات؛ وأيضًا لأن الخوارج لم يعرف عنهم الاهتمام بهذه المصادر الفكرية حتى بعد أن ترجمت أصولها إلى اللغة العربية؛ وذلك بسببٍ من طابع البداوة الذي طبع الكثير من فرقهم وأعلامهم، وبسبب من الحروب المتصلة والثورات المستمرة التي لم تدع لهم الوقت والإمكانيات اللازمة للنظر في هذه المعارف الوافدة والتأثر بها والاستفادة منها، فضلًا عن النقل أو التقليد.

ولقد كانت تجربة الخوارج ومقالاتهم في الشورى والمساواة محاولة لإعادة الروح إلى التجربة السياسية البكر التي أقامها الإسلام في صورة دولة شورية لا تمييز فيها بسبب اللون أو الجنس، تلك الدولة التي رأى فيها «أبو الوليد بن رشد»

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٩٣).

(٢) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار، النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية (ص ٧٦)، ط. القاهرة، سنة (١٩٤٦م).

نموذجًا للدولة التي يصبو لقيامها الإنسان. عندما تحدث عنها فقال: « وتعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامـة المطابقـة لجمهورية أفلاطون »[١].

وهذه التجربة السياسية الشورية إنما كانت نموذجًا تطبيقيًا على « الحرية والاختيار ».

وقبل أن يتبلور للخوارج فكر في هذا الميدان نجد الحسن ابن علي بن أبي طالب يتحدث إلى أهل « البصرة » فيؤكد لهم في أحد كتبه أن الإنسان هو صانع أفعاله، سواء منها الخير أو الشر، وأن الناس « إن عملوا بالطاعة لم يَحُلِ (اللَّه) بينهم وبين ما فعلوا، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء حال بينهم وبين ما فعلوا، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي أجبرهم على ذلك، فلو أجبر اللَّه الخلق على الطاعات لأسقط عنهم الثواب، ولو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب »[٢].

وقبل الحسن بن علي بن أبي طالب نجد أباه يفيض في الحديث عن صنع الإنسان لأفعاله واختياره لها ومسئوليته عنها، فيتحدث إلى ذلك الشيخ الذي جاءه سائلًا عن خروجه

---

(١) أرنست رينان: ابن رشد والرشدية (ص ١٧٠، ١٧١)، ترجمة عادل زعيتر، ط. القاهرة، سنة (١٩٥٧م) (والنص مأخوذ من طبيعيات ابن رشد: ص ٥١٤).

(٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى: المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل « الباب الخاص بالمعتزلة » (ص ١٠)، ط. حيدر آباد بالهند، سنة (١٣١٦هـ).

وخروج الناس للحرب ضد معاوية بن أبي سفيان، وعن علاقة ذلك بالقضاء والقدر، وماهية هذا القضاء وذلك القدر، فأجابه علي بن أبي طالب بأنه ليس « قضاءً لازمًا ولا قدرًا حاتمًا، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد. إن اللَّه - سبحانه - أمر عباده تخييرًا ونهاهم تحذيرًا... إلخ »[1]. ومن هنا كان رجوع المعتزلة بأفكارهم في الحرية والاختيار إلى علي بن أبي طالب وغيره من الخلفاء الراشدين، وذكرهم الأحاديث والمواقف والأحكام التي تؤكد انحياز هؤلاء الخلفاء إلى وجهة النظر هذه فيما يتعلق بأفعال الإنسان[2]. ومن هنا أيضًا كان حديث الحسن البصري (٢١ - ١١٠هـ/ ٦٣١ - ٧٢٨م) إلى عبد الملك بن مَرْوَان (٦٦ - ٧٨هـ/ ٦٨٥ - ٧٠٥م) عن أن السلف جميعًا كان هذا موقفهم إلى جانب الاختيار والمسئولية، وأن ظهور هذا الحديث إنما كانت مناسبته هي ظهور القول بالجبر الذي أحدثه الأمويون[3].

بل وأكثر من هذا في الدلالة على أصالة الفكر العربي الإسلامي حول الحرية، وسَبْقه عصر الترجمة والتأثر بالثقافات غير العربية الإسلامية، تلك المصطلحات التي استخدمت في

---

(١) نهج البلاغة (ص ٣٧٥)، ط. دار الشعب، القاهرة، سنة (١٩٦٨م).
(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٢٤)، و: المنية والأمل (ص ٨).
(٣) رسائل العدل والتوحيد (ج ١، ص ٨٣، ٨٤) دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، طبعة القاهرة، سنة (١٩٧١م).

هذه الأبحاث، فإننا نجدها جميعًا مشتقة من القرآن الكريم، كتاب العرب الأول والأقدس؛ وذلك مثل: « القضاء والقدر والجبر والاختيار ». وبعض المستشرقين يُغفل أحيانًا دور الحياة بالنسبة للإنسان العربي المسلم في إفراز هذا اللون من ألوان الفكر، ولكنه لا يستطيع أن يغفل صلة هذه المصطلحات بالقرآن، ومن ثم دور القرآن في نشأة الجدل والخلاف حول هذا الموضوع، فيرى: « أن المسائل الكلامية في القرنين الأول والثاني للهجرة نشأت كلها تقريبًا عن اختلافات في تفسير عبارات وألفاظ وردت في القرآن، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائمًا - تقريبًا - المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل، ولفظ « قدر » ذو أصل قرآني واضح لا سبيل لنكرانه »[1].

ونحن نستطيع أن نسوق عشرات الأدلة على مكان القرآن وآياته المتشابهة والمحكمة من الجدل والمناقشات - التي دارت في هذا الوقت المبكر - حول حرية الإنسان وقضايا الجبر والاختيار، ففي الرسالة الصغيرة التي بعث بها الحسن البصري إلى عبد الملك بن مروان يخبره فيها برأيه في الموضوع نجده يدير الحديث حول أكثر من سبعٍ وعشرين آية قرآنية[2]. وفي رسالة

---

(١) رسائل العدل والتوحيد (ج ١) الدراسة والتقديم.

(٢) مخطوط مصور (٥٢٢١) آداب. دار الكتب المصرية.

صغيرة للإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي (١٦٩ - ٢٤٦هـ/ ٧٨٥ - ٨٦٠م) عن « العدل والتوحيد » يدور حديثه حول تسع وأربعين آية قرآنية[١]، وفي رسالة يرد بها على القائلين بالجبر يستشهد بسبع وثمانين آية قرآنية[٢]، أما الإمام يحيى ابن الحسين بن القاسم (٢٤٥ - ٢٩٨هـ/ ٨٥٩ - ٩١٠م) فإن رسالته التي يرد بها على المجبرة تحوي مائة وتسعة عشر شاهدًا من القرآن الكريم[٣]. وفي ذلك الدليل أبلغ الدليل على الصلة الوثيقة بين تراثنا العربي الإسلامي في الحرية وبين القرآن، ومن ثم على أصالة هذا الفكر في تراث العرب المسلمين.

بل إننا إذا ذهبنا نستقرئ التاريخ، وبالذات التفاعل الحضاري والثقافي بين العرب وغيرهم من الشعوب والحضارات والثقافات، فإن نتيجة هذا الاستقراء ستجعلنا نعجب أشد العجب من ذلك الافتراء على الحقيقة الذي يقوم به أولئك الذين ينسبون جذور تراثنا في الحرية إلى علوم اليونان أو غيرهم من الشعوب؛ فالمستشرق « كارلو ألفونسو نلينو » يقول: إنه في الفترة ما بين سنة (٥٠هـ/ ٦٧٠م) و (٧٠هـ/ ٦٨٩م).. بدأ القدريون يظهرون في الشام »[٤]، فإذا علمنا أن هذا التاريخ إنما يسبق أول

---

(١) مخطوط مصور (٥٢٢١) آداب (ج ١، ص ١٠٢) وما بعدها.
(٢) المصدر السابق (ج ٢، ص ١٥٤) وما بعدها.
(٣) المصدر السابق (ج ٢، ص ٣٤) وما بعدها.
(٤) بحوث في المعتزلة (ص ٢٠٢).

عهد العرب بالترجمة في عصر الخليفة الأموي خالد ابن يزيد، المتوفى سنة (٨٥هـ/ ٧٠٤م) أو سنة (٩٠هـ/ ٧٠٨م) بأكثر من ثلاثين عامًا. وإذا علمنا أن عهد خالد بن يزيد لم يشهد أية ترجمات للعلوم الفلسفية أو الإلهية أو الاجتماعية أو ما يمت إلى هذه الحقول والميادين بصلة من الصلات، وإنما اقتصرت الترجمة التي أشار بها وشجعها على بعض علوم الصنعة؛ مثل الكيمياء والطب والنجوم[١]، وأنه حتى نهاية عصر هارون الرشيد (١٩٤هـ/ ٨٠٩م) « لم يحدث مجهود جدي في فلسفة أرسطو.. لأن أرسطو حتى ذلك الوقت كان في نظرهم (العرب) حجة في المنطق فحسب »[٢]، « ولم تبدأ دراسة الكندي (١٥٧هـ/ ٧٧٣م) وقد عمل في مبدأ أمره مترجمًا »[٣]، ولم تمتد معرفة العرب بالفلسفة الأرسطية « إلى الكتب غير المنطقية إلا في عصر المأمون » (١٩٨هـ/ ٨١٣م) »[٤]، ومعنى ذلك أن بين ظهور الأفكار العربية الإسلامية حول مفهوم الحرية، في صورة مدرسة فكرية سميت « القدرية »؛ أي التي

---

(١) الفهرست: لابن النديم (ص ٢٤٢)، ط. ليبزج، و: البيان والتبيين: للجاحظ (ج ١، ص ٣٢٨)، تحقيق عبد السلام هارون، ط. القاهرة، سنة (١٩٤٨م).

(٢) أوليري: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب (ص ٢٤١)، ترجمة: د. تمام حسان، ط. القاهرة.

(٣) المرجع السابق (ص ٣٦٥).

(٤) بول كراوس: التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع (ص ١٠٨) ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، ط. القاهرة، سنة (١٩٦٥م) « ضمن مجموعة ».

تنسب القدرة على الخلق والإبداع للإنسان، وبين ترجمة فلسفة أرسطو وإلهياته - قرابة القرن ونصف من الزمان. وفي ذلك الدليل الذي لا ينقض على أن المفاهيم العربية الإسلامية عن الحرية قد كانت إفرازًا ذاتيًا وطبيعيًا للمجتمع العربي الإسلامي، ولم تكن منقولة إلى هذا المجتمع من خارج الحدود، وإن استفادت وتطورت فيما بعد ذلك بفعل التفاعل الخلاق بين هذه الحضارة العربية وهذه الثقافة الإسلامية وغيرها من الحضارات والثقافات.

وإذا كنا قد قدمنا الدليل على أصالة الفكر العربي الإسلامي حول الحرية، فلا بد وأن يكون الوقت قد حان لتقديم التصورات التي قدمها لنا أسلافنا العرب المسلمون حول هذا الموضوع؛ لأن ذلك ليس ضروريًا لنا من زاوية التاريخ فحسب، بل - وذلك هو الأهم - من زاوية تحديد أي هذه التصورات وأي هذه المفاهيم أجدر بالإبراز والتقديم، وأصلح كي يكون بالنسبة لنا خلفية فكرية في فكرنا الشوري الديمقراطي المعاصر، ومنطلقًا ننطلق منه إلى حيث نرسي قواعد المفاهيم المتقدمة في الحرية التي نريد لها السيادة والشيوع والثبات.

* * *
* *
*

أهم المدارس
في هذا الميدان

المدارس الفكرية التي تناولت هذه القضية من قضايا الإنسان العربي المسلم لم تقف كلها إلى صف حريته وتحرره، كما أنها لم تقف جميعًا ضد هذه الحرية وذلك التحرر، وإذا كنا نستطيع أن نميز من بينها مجموعتين من التيارات والمواقف إزاء هذه المشكلة؛ مجموعة وقفت على أرضية الجبر وأنكرت أن يكون الإنسان حرًّا خالقًا لأفعاله وصانعًا لمصيره، وأخرى وقفت على أرضية الاختيار، وذهبت إلى حيث الحكم بحرية الإنسان وخلقه لأفعاله ومسئوليته عن نتائج هذه الأفعال، إذا كنا نستطيع أن نصنف هذه التيارات تحت هذين الموقفين الإجماليين المتسمين بالعموم، فإنه يطالعنا - في ثنايا هذه العملية - الكثير من الفروق والعديد من السمات والقسمات التي تمايز ما بين مدرسةٍ وأخرى وتيارٍ وآخر، وهو الأمر الذي يجعل التناول الأدق لهذه المدارس أمرًا يتطلب منا أن نُفْرِد لكل فريق ولكل مدرسة بعضًا من هذا الحديث.

فلنبدأ إذن عرضنا لمعسكراتها وأفكارها، ولنقدم الحديث عن الذين قالوا بالجبر، وأنكروا حرية الإنسان، وهم - أساسًا - مدرستان:

١ - المجبرة الخُلَّص.

٢ - والمجبرة المتوسطون.

١ - المجبرة الخُلَّص:

وهم الذين ذهبوا إلى أن الإنسان لا حول له ولا طَول، ولا تأثير فيما يصدر عنه من أفعال، وإلى أن هذه الأفعال مضافة إليه ومصاحبة له فقط، يجريها اللَّه ﷻ على الإنسان، ورفضوا التسليم بأن للإنسان قدرة على الفعل، ومن باب أولى رفضوا أن يكون خالقًا لهذه الأفعال، وفسروا ظواهر الآيات القرآنية التي تنسب الأفعال إلى فاعليها بأن ذلك على سبيل المجاز؛ لأنه « لا فعل لأحد في الحقيقة إلا للَّه وحده، وأنه هو الفاعل. وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز »[١].

بل إنهم لم يذهبوا إلى نفي القدرة والفعل فقط عن الإنسان، بل شبهوه أحيانًا بالريشة المعلقة في الهواء، تميلها الريح حيث شاءت، وأحيانًا أخرى بالحجر والجماد الذي ليس له من الأمر شيء فيما يُفعل به، وفي كل الحالات قطعوا بأنه « ليس قادرًا ألبتة »[٢].

وزعيم هذه الفرقة هو جهم بن صفوان الذي قتل في سنة (١٢٨هـ/ ٧٤٥م) أو سنة (١٣٠هـ) أو سنة (١٣٢هـ)، على

---

(١) مقالات الإسلاميين (ج ١، ص ٢٧٩).

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٦٨).

خلاف في ذلك؛ ولذلك سميت هذه الفرقة « الجهمية » نسبة إليه[١].

ومن الطرائف التي يحكيها ابن النديم عن أحد أقطاب هذه المدرسة، ويسمى « سلام القاري »، والذي يكنى بأبي المنذر، أنه فاجأ ذات يوم أحد عبيده الأرقاء وهو يقترف جريمة الزنا مع إحدى جواريه « فقال له: ما هذا، ويلك؟! » فقال له الغلام: « كذا، قضاء اللَّه »، فقال له أبو المنذر: « أنت حر لعلمك بالقضاء والقدر »؟!! ثم كافأه على « علمه » هذا بالقضاء والقدر فزوجه بالجارية الحسناء علاوة على تحريره من الرق!![٢].

ولا يحسبن إنسان أن حادثة أبي المنذر هذه إنما هي من الحوادث الفردية التي بالغ فيها الرجل في تطبيق مذهب الجبرية الخُلَّص وتفسيره؛ لأن هذا الفريق من أصحاب الجبر قد بلغ بهم الغلو والإصرار على نفي القدرة عن الإنسان وإنكار استطاعته وإرادته ومشيئته، والعداء لمبدأ حريته واختياره - حدًّا جعلهم ينسبون جميع الأفعال - حتى ما كان منها قبيحًا وشنيعًا - إلى ذات اللَّه ﷻ، بل لقد بلغت ببعضهم الجرأة في ذلك إلى حد المناظرة والجدل. وفي سوق « الوراقين » ببغداد جاء أحدهم

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون (ص ٢٩١)، و: أبو الحسن الخياط: الانتصار (ص ٥٤)، تحقيق وتقديم د. نبيرج، ط. القاهرة، سنة (١٩٢٥م)، و: جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص ٢١)، ط. القاهرة، سنة (١٣٣١هـ).

(٢) الفهرست (ص ١٨٠).

ليجادل أبا الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥هـ/ ٧٥٢ - ٨٤٩م)، أحد رجالات المعتزلة، متوهمًا أنه سيفحمه عندما يسأله قائلًا: « من جمع بين الزانيين؟ ». ولكن أبا الهذيل قد أسرع إلى جوابه ببديهة يدعمها المنطق، فقال له: « يا ابن أخي، أما بالبصرة - مركز الاعتزال - فإنهم يقولون: القوادون. ولا أحسب أهل بغداد يخالفونهم على هذا القول. فما تقول أنت؟!! » فخجل الرجل وسكت[1].

ولعل في هذا الغلو الذي بلغ حد الشنعة من جانب أصحاب « الجبر الخالص »، مضافًا إليه روح العصر الذي نعيش فيه الآن، ما يغني عن صرف الوقت والجهد في الرد على هذا المنطق الذي قادهم إلى ما قالوا به، هذا إذا سلّمنا أن خلف هذا التيار الجبري « منطقًا » يستحق الجدل والنقاش!

٢ - المجبرة الوسط:

وهم الذين اتخذوا من هذه القضية موقفًا وسطًا، فلم يقولوا بالجبر الخالص كما صنعت الجهمية، ولم يقولوا بخلق الإنسان لأفعاله وحريته واختياره كما قالت المعتزلة، فأثبتوا للإنسان « قدرة » ولكنها دون ما يؤهله لخلق أفعاله وصنعها، وقالوا: « إننا لا نقول: إن العبد ليس بقادر، بل نقول: إنه ليس خالقًا »[2].

---

(١) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى (القسم الأول، ص ١٨٠).

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٦٨).

أما الثمرة التي أثمرتها هذه « القدرة » التي اعترفوا بها للإنسان فلقد سموها « الكسب »؛ فقالوا: إن اللَّه « يخلق » الأفعال جميعًا، وإن الإنسان « يكسب » منها ما يقترن به ويصاحب جوارحه وأعضاءه.

وللوهلة الأولى يبدو هذا الفريق من المجبرة - ككل الذين يتخذون الموقف التلفيقي في القضايا الخلافية - باحثًا عن المنقذ خلف الألفاظ، لا الفريق الذي يخوض ميدان الصراع الفكري بقلبٍ جسور، ثم ينحاز إلى طرف من الأطراف، وينطلق من فوق أرضية ثابتة.

فهم في الحقيقة ينكرون أن يكون الإنسان خالقًا لأفعاله، ويرون أن صنعه لمصيره لا يعدو دائرة « المجاز »، وما هذا الكسب الذي أثبتوه للإنسان إلا واجهة لا مضمون لها ولا جدوى من ورائها. يحاولون بواسطتها التخلص من ذلك الحرج الذي يوقع فيه المجبرة الخلَّص أنفسهم عندما يؤدي قولهم إلى « التجوير » للَّه، والجرأة على صفة « العدل » التي يجب أن يوصف بها؛ وذلك بسبب قولهم: إنه سيعذب العصاة، على الرغم من أنه هو صانع المعاصي وخالق العصيان، ومُجْبر أصحابها على فعلها وارتكابها.

فهربًا من هذا الموقف، وحتى لا يتهموا بـ « التجوير »، قال المجبرة الوسط: إن لهذا الإنسان « كسبًا » يثاب ويعاقب على

أساسه، أما ما هو هذا « الكسب » الذي أثبتوه، وما حقيقته، فإننا نستطيع أن نلمسه من الصياغات التي عبروا بها عنه أثناء تفرقتهم بينه وبين فعل الله ﷻ عندما قالوا: إن « الفرق بين الفعل الواقع من الله ﷻ والفعل الواقع منا، هو أن الله - تعالى - اخترعه وجعله جسمًا أو عَرضًا أو حركة أو سكونًا أو معرفة، أو إرادة أو كراهية، وفعل ﷻ كل ذلك فينا، بغير معاناة منه، وفعل تعالى، لغير علة، وأما نحن فإنما كان فعلًا لنا؛ لأنه ﷻ خلقه فينا، وخلق اختيارنا له، وأظهره ﷻ فينا محمولًا لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة، ولم نخترعه نحن »[1].

وعندما قال الإمام الغزالي في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) إن فاعلة الإحراق ليست هي النار، وإنما حدث الإحراق مقارنًا ومصاحبًا للنار؛ فإنما كان يعبر بدقة عن مفهوم « الكسب » عند « المجبرة الوسط » الذين قالوا: إن « أفعال العباد واقعة بقدرة الله - تعالى - وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله - سبحانه - أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقًا لله - تعالى - إبداعًا وإحداثًا ومكسوبًا للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته، وإرادته من

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل (ج ٣، ص ٢٥)، ط. القاهرة، سنة (١٣١٧هـ).

غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلًّا له »[١].

وفي الحقيقة أن هذا « الكسب » شيء ليس له كنه أو وجود. ولقد أبصر المعتزلة ما في هذا الموقف من خطر على القضية المطروحة، ولقد كانوا محقين في ذلك بسبب من خطر هذا الموقف، وبالذات على عقول الجمهور والعوام، فتتبعوا هذه الفكرة بالمناقشة والحجاج والتفنيد، حتى وصلوا في النهاية إلى تعرية هذا الموقف من كل ثياب الجدية والموضوعية والإقناع.. فماذا قالت المعتزلة حول هذا الموضوع؟ موضوع « الكسب »؟

لقد أفاضوا في تفنيد حجج المجبرة المتوسطين التي حاولوا بها إثبات ما يسمى بـ « الكسب »؛ كي يكون مبررًا للثواب والعقاب، وانطلقوا في صراعهم الفكري هذا تجاه الحصن الذي حاول هؤلاء المجبرة إقامته، فهدموه، وقالوا لهم: إذا كنتم تريدونه مبررًا للثواب والعقاب، ومبررًا لنفي « الجور » عن اللَّه، فيجب أن يكون هذا « الكسب » واقعًا بقدرة الإنسان، وأن تكون لقدرته الصلاحيات في فعل الأفعال أو تركها، أما وإنكم تقولون أن الفاعل حقيقة هو اللَّه، وأن ليس للإنسان سوى دور « المحل »الذي قام به الفعل، و « الظرف » الذي صاحب قيام

(١) كشاف اصطلاحات الفنون (ص ١٢٤٣).

الفعل وحدوثه - فإن « الكسب غير معقول، ولو ثبت معقولًا لكان لا يصح أن يكون جهة في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب أيضًا؛ لأن عندهم (المجبرة المتوسطون) أن « الكسب » يجب عند وجود القدرة عليه، حتى لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجه من الوجوه، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون جهة ينصرف إليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب؛ لأن هذا كسبيل أمر المرمي من شاهق بالنزول، فكما أنه لا يستحق على النزول المدح ولا الذم ولا الثواب والعقاب، لما لم يمكنه الانفكاك منه، كذلك في الكسب، فإنه لا بد من أن يكتسب على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه ألبتة »[١]، وإذا لم تكن للإنسان قدرة على الفعل والترك، فكيف يكون مسئولًا عن « الكسب »؟ إنه في هذه الحالة سيتحول إلى شيء لا حقيقة له[٢].

وعلى الرغم من أن موقف « المجبرة الخُلَّص » هو موقف مرفوض من جانب المعتزلة، إلا أنهم قد رأوه أكثر تماسكًا ومعقولية من هذا الموقف الذي يتخذه أصحاب نظرية « الكسب »؛ وذلك لأنه لا شيء أدعى إلى الرفض وأقرب إلى اللامعقولية من المواقف الوسط التي تجتهد للتلفيق بين المواقف المتناقضة، فتجهد الحقيقة دونما ثمرة نافعة أو نجاح يطمئن إليه عقل الإنسان، ومن هنا قالت المعتزلة: « إن تصرفاتنا

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٧٠، ٣٧١).

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٨، ص ١٨٢).

محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحدوثها، وعند جهم بن صفوان أنها لا تتعلق بنا، ويقول: إنما نحن كالظروف لها حتى إنْ خلق فينا كان وإن لم يُخلق لم يكن. وعند ضرار بن عمرو (من المجبرة الوسط) أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب، وقد شارك جهمًا في المذهب، وزاد عليه في الإحالة؛ لأن ما ذكره جهم - على فساده - معقول، وما ذكره هو غير معقول أصلًا »[١].

ثم تمضي المعتزلة في الدلالة على عدم معقولية هذا المذهب بالرفض الذي استقبل به من كثير من الفرق الإسلامية؛ إذ « إنه لو كان معقولًا لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة في ذلك؛ الزيدية والمعتزلة، والخوارج، والإمامية، والمعلوم أنهم لا يعقلونه، فلولا أنه غير معقول في نفسه وإلا كان يجب أن يعقله هؤلاء، فإن دواعيهم متوفرة، وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى، فلما لم يوُجد في واحد من هذه الطوائف، على اختلاف مذاهبهم وتنائي ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة، من ادعى أنه عَقَلَ هذا المعنى أو ظنه أو توهمه، دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه ألبتة »[٢].

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٦٣).
(٢) المصدر السابق (ص ٣٦٥).

وهكذا يحاصر المعتزلة فكرة « الكسب » التي توهَّم « المجبرة المتوسطون » أنها زورق النجاة من المأزق الذي وضعوا أنفسهم فيه، عندما وقفوا بين المعسكرين المتنازعين في موضوع أفعال الإنسان.

ثم تقدم المعتزلة خطوة إلى الأمام ليقولوا: إن « الكسب » هو « كل فعل يُستجلَب به نفع أو يستدْفَعُ به ضرر سموه كسبًا؛ ولهذا سموا هذه الحِرَف مكاسب، والمحترف بها كاسبًا، والجوارح من الطير كواسب »[1]، وإن ذلك موضوع آخر غير الذي نحن فيه.

أما الفرق الإسلامية التي رأت في أفعال الإنسان هذا الرأي، ووقفت من هذه القضية هذا الموقف، فهي: « الأشاعرة » أتباع أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى (٣٢٤هـ/ ٩٣٥م)، وكذلك « الضرارية »، أتباع ضرار بن عمرو، الذي كان معاصرًا لزعيم المعتزلة واصل بن عطاء[2]، وكذلك « النجارية » أصحاب محمد بن الحسين النجار، وهم الذين تفرقت بهم السبل إلى فرقٍ ثلاث؛ إحداها سميت: « البرغوثية »، وثانيتها: « الزعفرانية » وثالثتها « المستدرجة »[3]، وكذلك

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٦٤).

(٢) تعليقات د. نيبرج على (الانتصار) للخياط (ص ١٨٥).

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون (ص ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١١١، ٦١٦، ٤٨٤)، و: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٦٨).

« الشيبانية » وهم أصحاب « شيبان بن سلمة »[١]. وجميع هذه الفرق ترى هذا الموقف الوسط في هذه القضية الهامة المتعلقة بحرية الإنسان واختياره وعلاقته بما يصدر عنه من أفعال، وهو الموقف الذي أوسعه مفكرو المعتزلة دحضًا وتفنيدًا.

٣ - **فلاسفة التصوف:**

وهؤلاء هم الذين تعدت صناعتهم واهتمامهم دائرة الرياضات الروحية إلى حيث طرقوا البحث فيما وراء الطبيعة، ولكن بمنهج غير منهج الفلاسفة العقلانيين، فبدلًا من أن يؤولوا ظواهر النصوص بما يتفق مع أحكام العقل ومعطيات البرهان، نراهم قد أوَّلوها تأويلًا مغرقًا في الغرابة، وأحيانًا مغرقًا في الشذوذ، وفي أحيان أخرى نجدهم قد لووا عنق قواعد التأويل في اللغة العربية؛ كل ذلك في سبيل جعل معطيات « الذوق والشهود » الصوفية هي الحكم والمرجع والمعيار في تفسير هذه النصوص.

والذين سلكوا هذا السبيل من متصوفة المسلمين عديدون، وفي مقدمتهم - إن لم يكن أبرزهم جميعًا - الشيخ محيي الدين ابن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ/ ١١٦٥ - ١٢٤٠م). ومن هنا فإن اختيارنا لرأيه في حرية الإنسان كنموذج لهذه المدرسة من متصوفي الفلاسفة، أو الفلاسفة المتصوفين - إنما هو اختيار

---

(١) التعريفات (ص ١١٤).

يضمن لنا جلاء هذه الصفحة من صفحات الفكر الإسلامي المتعلق بالحرية الإنسانية إلى حدٍّ كبير.

وحتى نفهم ابن عربي في أي موقف من مواقفه الفكرية، وكذلك في موقفه من حرية الإنسان، فلا بد أن نعي تمامًا أن نظريته في وحدة الوجود، وإيمانه بوحدة « الحق » (اللَّه) و « الخلق » (الكائنات) إنما هي القاسم المشترك الأعظم الذي يظلل كافة آرائه ووجهات نظره حيثما فكر، وأينما درس وبحث، وفي كل شأن من الشئون أو موضوع من الموضوعات، فوحدة الوجود هي المنظار الذي أبصر من خلاله ابن عربي كل شيء، سواء أكان ذلك في عالم الفكر أم عالم السلوك.

وهناك حقيقة لا بد من إبرازها بصدد أفكار الذين قالوا بوحدة الوجود من الفلاسفة، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، وهي ذات صلة وثيقة بموضوعنا هذا الذي نسوق فيه الحديث، وهي العلاقة بين « الحق » وبين « الخلق » وأيهما الأصل والأساس وأيهما الظل والفرع؛ وذلك لأن الذين رأوا أن الأصل والأساس هو « الحق » قد عُرفوا بالإلهيين من أنصار وحدة الوجود، بينما الذين رأوا في « الحق » مجرد ظل « للخلق » قد عُرفوا بالماديين من أصحاب وحدة الوجود.

ونحن نجد لهؤلاء الأخيرين نموذجًا في الفيلسوف سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧م) الذي رأى أن فكرة اللَّه « شاملة لكل شيء،

ولما كان فهم الأشياء هو - في رأي سبينوزا - فهم اللَّه أيضًا، فإن كل تفكير في أي موضوع فرعي من موضوعات المعرفة يعد في الوقت ذاته تفكيرًا في اللَّه ». ويزداد هذا الرأي قوة إذا نُظِرَ إلى فلسفة سبينوزا بأسرها من خلال معادلته الأساسية: « اللَّه الطبيعة »، فهذه المعادلة إذا ما فهمت دلالتها على حقيقتها تجعل البحث في اللاهوت غير ذي موضوع، ما دام البحث في الطبيعة ذاتها، سواء في مجموعها أو في تفاصيلها، يستنفد بذاته كل أطراف المعرفة. وفي هذه الحالة تغدو فكرة « اللَّه » عنصرًا يمكن حذفه من فلسفة سبينوزا، على أساس أنها مجرد مصطلح من مصطلحات العصور الوسطى اعتاد سبينوزا أن يعبر بها عن أفكاره المغايرة لكل الفلسفات المدرسية »[١]، فاسبينوزا يقول بوحدة الوجود، وحدة اللَّه والطبيعة، وعلى الرغم من عبارته التي يقول فيها: « كل ما يوجد يوجد في اللَّه ولا يمكن أن يوجد شيء أو يتصور دون اللَّه »[٢]، إلا أن الأساس عنده إنما هي الطبيعة، ومن هنا كان اللَّه عنده مجرد فكرة يمكن تحصيلها عندما نفهم الطبيعة - جزئيًّا وكليًّا - فهمًا فلسفيًّا.

فأين مكان ابن عربي من هذا المعسكر؟ وما هي الأرض التي وقف عليها بنظريته في وحدة الوجود؟

---

(١) د. فؤاد زكريا: سبينوزا (ص ١٣٢)، الطبعة الأولى. القاهرة.

(٢) المرجع السابق (ص ١٥٣).

إن الدكتور أبا العلا عفيفي يقول: إن ابن عربي قد « غَلَّب جانب الحق على جانب الخلق في الوحدة الوجودية، حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل »[1]. ونحن بالطبع لا نريد أن نناقش صحة هذا الرأي في وحدة الوجود عند ابن عربي؛ لأن ذلك خارج عن الغرض الذي عقدنا له هذه الصفحات، وإنما نريد أن نقول: إن وجهة النظر هذه لا تستقيم ولا تثبت للتمحيص عندما ندرس رأي ابن عربي في الحرية الإنسانية، وهي القضية التي نظر إليها، كالعادة، من خلال منظار وحدة الوجود.

ذلك أن الدراسات الإسلامية لهذه القضية - قضية الحرية - مثلها كمثل الدراسات الكلامية واللاهوتية في الأديان الأخرى، سماوية كانت أو غير سماوية، إنما نظرت إلى هذه القضية وناقشتها وأعطت فيها وجهات النظر، وفي تصورها أن الإنسان - « الخلق » - فيها طرف، واللَّه - « الحق » - طرف آخر، ثم توزعتهم المعسكرات والاتجاهات حول: من الذي يخلق الأفعال؟ ولمن القدرة والإرادة والاستطاعة والمشيئة؟ وما هي حدود الحرية التي يتمتع بها كل طرف من الأطراف؟ وإذا كان ابن عربي قد نظر هذه القضية من خلال منظار وحدة

---

(١) مقدمة، فصوص الحكم: لابن عربي (ص ٣٥)، ط. القاهرة، سنة (١٩٤٦م).

الحق والخلق، فأي الطرفين عنده هو الأساس؟ وأيهما هو صانع الأفعال والمسئول عنها؟ الحق؟ أم الخلق؟.. اللَّه؟ أم الإنسان؟

ونحن نستطيع أن نقول باطمئنان شديد: إن ابن عربي قد رأى أن الإنسان هو مصدر الأفعال، ورأى في « الحق » طرفًا تابعًا « للخلق » في هذا المضمار!!.. أما نصوصه الدالة على ذلك فإنها كثيرة جدًّا، وسنختار منها ما لا يتطرق إليه الشك أو التأويل في هذا السبيل:

* فهو يحدثنا عن أن اللَّه هو الذي يحكم في الأشياء، أي يقضي، ولكنه يرى أن هذا القضاء الإلهي تابع للعلم الإلهي، وإذا كان العلم الإلهي - كما يرى ابن عربي - تابعًا للأشياء ونابعًا منها، فإن الأشياء هي التي تقضي وتحكم في واقع الأمر وحقيقة المسألة.. انظر إليه وهو يقول: « اعلم أن القضاء حَكَم في الأشياء، وحُكم اللَّه في الأشياء على حد علمه بها وفيها. وعلم اللَّه في الأشياء ما أعطته المعلومات مما هي عليه نفسها. والقَدَرُ توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها... وهذا هو عين سر القدر: ﴿ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ [ق: ٣٧]، ﴿ قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُ ﴾ [الأنعام: ١٤٩]. فالحكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم

عليه بما حكم به وفيه، كان الحاكم من كان.. فاللَّه: ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ﴾ [طه: ٥٠] فينزل بقدر ما يشاء، وما يشاء إلا ما علم فحكم به، وما علم - كما قلنا - إلا بما أعطاه المعلوم، فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر »[١].

بل إننا نرى ابن عربي يجاهر بالقول بأن الحكم الذي هو القضاء، وإن نسب إلى « الحق » إلا أن الحقيقة وذات الأمر أننا نحن الذين نحكم ونقضي، لا « الحق »، وذلك عندما يقول: « الحق » « ما يحكم علينا إلا بنا، لا، بل نحن نحكم علينا بنا، ولكن فيه »![٢].

* ثم هو يزيد هذه القضية إيضاحًا عندما يؤكد مسئولية « الخلق » عن أفعالهم، ومن ثم « منطقية » حسابهم ومجازاتهم عليها، ويناقش هذه القضية من خلال حديثه عن صدور علم اللَّه عن ذوات « الخلق »، وتبعية هذا العلم للمعلوم، فيقول معلقًا على قوله - سبحانه -: ﴿ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [الأنعام: ١١٧]: « أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمنًا في ثبات عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في

---

(١) فصوص الحكم (ص ١٣١، ١٣٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٨٢).

حال وجوده، وقد علم اللَّه ذلك منه أنه هكذا يكون؛ فلذلك قال: ﴿ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾، فلما قال مثل هذا قال أيضًا: ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ [ق: ٢٩]؛ لأن قولي على حد علمي في خلقي: ﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [ق: ٢٩]، أي ما قَدَّرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون؛ ولذلك قال: ﴿ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[البقرة: ٥٧]، فما ظلمهم اللَّه، كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا، فما قلنا إلا ما علمنا أنا نقول، فلنا القول منا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم.

فالكل منا ومنهم
والأخذ عنا وعنهم
إن لا يكونون منا
فنحن لا شك منهم »[1]

كما يرى أن مشيئة اللَّه تابعة لعلمه الذي هو معلوم للمعلومات؛ « فمشيئته أحدية التعلق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، فليس

---

(١) فصوص الحكم (ص ١٣٠، ١٣١).

للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه »[١].

كما يرى أن الإنسان هو مصدر ما يقع له من خير أو غيره؛ إذ « لا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها... فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره، بل منعِّم ذاته ومعذِّبها فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه »[٢].

* أما عن دور الحق في هذا الميدان، وأي الأشياء له، ومن صنعه، وماذا تبقى من الخلق للحق عند ابن عربي في هذا الصدد.. فإن ذلك يتضح من قوله - مخاطبًا الإنسان (الخلق) -: إن الحق « ليس له إلا إفاضة الوجود عليك »، وأما الحكم، أي القضاء فإنه « لك عليك، فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود؛ لأن ذلك له لا لك، فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود، فتعين عليه ما تعين عليك، فالأمر منه إليك ومنك إليه، غير أنك تسمى مكلَّفًا - بفتح اللام المشددة - وما كلفك إلا بما قلت له كلفني، بحالك وبما أنت عليه، ولا يسمى مكلفًا: اسم مفعول »[٣].

* أما عن العلاقة بين الخلق وبين الدين والشرع والناموس،

---

(١) فصوص الحكم (ص ٨٢، ٨٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٩٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٨٣).

فإن ابن عربي يرى أن الإنسان هو صانع الدين ومنشئه، بينما التشريع ووضع الأحكام من صنع الحق، فهو يتحدث عن « ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ ﴾[آل عمران: ١٩]، وهو الانقياد، فالدين عبارة عن انقيادك، والذي من عند اللَّه تعالى هو الشرع الذي انقدت أنت إليه، فالدين الانقياد، والناموس هو الشرع الذي شرعه اللَّه تعالى. فمن اتصف بالانقياد لما شرعه اللَّه فذلك الذي قام بالدين وأقامه، أي أنشأه، كما يقيم الصلاة، فالعبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضع للأحكام، فالانقياد هو عين فعلك، فالدين من فعلك فما سعدت إلا بما كان منك »[1].

* بل إن هناك قضية هي أشد جرأة مما تقدم، يحسم فيها ابن عربي – من خلال نفس الموقف الذي تحدثنا عنه هنا – وهي قضية: من الذي يكوِّن الأشياء؟ آللَّه صنع هذا التكوين؟ أم هو من صنع نفس الأشياء؟.. إن ابن عربي يرى أن للَّه هنا « الأمر » بالتكوين فقط، أما نفس التكوين فهو صادر من نفس الأشياء؟! وهو يحدثنا عن ذلك بمناسبة تفسيره لقول اللَّه ﷻ: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[النحل: ٤٠]، فيقول: « فنسب التكوين لنفس الشيء، عن أمر اللَّه، وهو الصادق في قوله، وهذا هو المعقول في نفس الأمر »، ثم يضرب لذلك مثلًا توضيحيًّا،

(١) فصوص الحكم (ص ٩٤، ٩٥).

فيستطرد قائلًا: « كما يقول الآمر، الذي يُخاف فلا يُعصى، لعبده: قم، فيقوم العبد امتثالًا لأمر سيده، فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد »[1].

وهكذا نجد أنفسنا حيال مذهب غريب وطريف وجريء في موضوع الحرية، يقدمه لنا ابن عربي من خلال نصوصه الصعبة والعميقة، وبين ثنايا عباراته التي بثها في العديد من مؤلفاته، وخاصة (فصوص الحكم) الذي ركز فيه مذهبه في وحدة الوجود.

فإذا نحن أردنا أن نقيم هذا المذهب كي نضعه في مكانه بين المذاهب التي حفل بها الفكر الإسلامي إزاء هذا الموضوع، فإننا نستطيع أن نقول: إنه مذهب فيه « جبر » وفيه « اختيار »، ولكن الجديد هنا هو أن ابن عربي قد جعل « الجبر » من نصيب الحق، بينما جعل « الاختيار » من نصيب « الخلق »، على عكس ما هو متصور ومنتظر، وعلى عكس كل المذاهب « الجبرية » الإسلامية، وهذه الحقيقة التي وصلنا إليها هنا تجعل من تغليب ابن عربي جانب الخلق على جانب الحق - على الأقل في موضوعنا هذا - أمرًا لا جدال فيه، ومن ثم تجعل من « جبريته » هذه جبرية مادية، على عكس ما قال به عنه بعض دارسيه[2].

---

(١) فصوص الحكم (ص ١١٦).

(٢) تعليقات د. أبو العلا عفيفي على (فصوص الحكم) (ص ٢٢).

وأما أنه يرى « الاختيار » في جانب « الخلق » فلأنه يتحدث عن أن « لهم الامتثال وعدم الامتثال » إزاء قول الحق؛ لأن الذي يحدد سلوكهم ليس « الحق »، وإنما الحال الذي كانوا عليه في حال عدمهم وثبوتهم، وعندما كانوا « ممكنات » وقبل أن ينتقلوا إلى حالة « الوجود بالفعل »[1].

٤ - المتصوفة العمليون:

أما المتصوفة الذين وقفت بهم أفكارهم دون الحديث الفلسفي في قضايا الإنسان وعلاقاته بما وراء الطبيعة، والذين جعلوا من الرياضات الروحية ومجاهدة النفس شغلهم الشاغل والصارف عن متاهات التفلسف الصوفي - فإنهم قد أدلوا بدلوهم هم أيضًا في هذا الموضوع، وكما اتخذنا ابن عربي نموذجًا قدمنا من خلاله رأي متفلسفة التصوف في قضية الحرية الإنسانية، فإننا نختار عَلَمًا من أعلام المتصوفة العمليين هو الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م) صاحب (الرسالة القشيرية)، لنرى، من خلال أفكاره، رأي هذا الفريق في قضية الحرية الإنسانية.. فماذا قال القشيري في هذا الموضوع؟

إننا نجد عنده، كما عند غيره من هذا الفريق من المتصوفة، الحديث الصريح عن « الحرية » و « العبودية »، وليس مجرد

(١) تعليقات د. أبو العلا عفيفي على: (فصوص الحكم) (ص ١٣١).

الحديث عن « الجبر » و « الاختيار »، كما صنع المفكرون العرب المسلمون الآخرون، ولكننا سنجد خلف هذه المصطلحات نفس الحديث الذي نجده خلف مصطلحي « الجبر والاختيار »؛ أي نفس الحديث عن الفعل الإنساني، ممن هو؟ ولمن ينسب؟ أَلِلَّه ينسب؟ أم للإنسان؟

ورغم تمجيد هؤلاء المتصوفة للحرية، ودعوتهم إليها، إلا أنهم، في النهاية أنصار لـ « الجبر » وأعداء لحرية الإنسان؟! أما كيف كان ذلك كذلك؛ فلأن مضمون « الحرية » ومفهومها عندهم إنما هو الانسلاخ عن الدنيا، وإدارة الظهر لها، والسعي للفناء في ذات الحق الذي رأوه مصدرًا لكل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان؛ « فالحرية: ألا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات »[1].

ولكن هذه الصياغة لهذه القضية يمكن أن تخدع القارئ، أو على الأقل توهمه أن الإمام القشيري يرى أن الحرية تتطلب الانعتاق من سلطان المخلوقات و « سلطان المكونات »، وأن في ذلك مغالاة في الانحياز إلى جانب حرية الإنسان، ولكن إذا علمنا أنه يقول – نقلًا عن أستاذه –: « اعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية »؛ وأن « من أراد الحرية فليصل إلى العبودية »[2]،

---

(١) الرسالة القشيرية (ص ١٧٠، ١٧١)، تحقيق وتعليق الشيخ زكريا الأنصاري، ط. القاهرة، سنة (١٩٦٦م).

(٢) المصدر السابق (ص ١٧١).

علمنا أن المضمون والمعنى هنا بخلاف العنوان، بل هو ضده بالتأكيد.

ولا يعترض معترض على هذا التخريج بسببٍ من أن هذه « العبودية » قد رآها المتصوفة من « الخلق » « للحق »؛ لأننا حكمنا عليها بأنها لا تعني الحرية التي نتحدث عنها، والتي نريدها بناءً على موقف أصحابها من قضية « الأفعال الإنسانية ».. لمن هي؟ ومن هو خالقها؟.. فهذا هو المحك والفيصل في هذا الموضوع. والإمام القشيري ينقل في (باب العبودية) عن أبي علي الدقاق قوله: إن « العبودية أتم من العبادة. فأولًا عبادة، ثم عبودية، ثم عبودة، فالعبادة للعوام من المؤمنين، والعبودية للخواص، والعبودة لخواص الخواص.. ويقال: العبودية: ترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار، ويقال: العبودية: التبري من الحول والقوة، والإقرار بما يعطيك ويوليك من الطَّول والمنة »[1].

فإذا كانت العبودية هي: ترك الاختيار، والتبري من الحول والقوة، وإذا كانت الحرية هي العبودية، فلا نحسب إلا أن هذا المذهب، في القول النهائي، مذهب « جبري » مناهض لحرية الإنسان بالمعنى المفهوم من هذا التعبير.

---

(١) الرسالة القشيرية (ص ١٥٤).

٥ - الفلاسفة العقلانيون:

وهم الذين مثلوا التيار الأرسطي في الفكر العربي الإسلامي، أو على الأقل حاولوا التوفيق ما بين أسس نظريات أرسطو وجوهريات الفكر الإسلامي كما جاء بها القرآن الكريم، وهم الذين أطلق عليهم اسم « الفلاسفة المشائين » احترازًا عن فلاسفة النزعة « الإشراقية » ذات الطابع الصوفي، والمتأثرة بأفكار الأفلاطونية المحدثة؛ من أمثال الفارابي (٢١٧ - ٣٣٩هـ/ ٨٣٢ - ٩٥٠م) وابن سينا (٣٧٠ - ٤٣٩هـ/ ٩٨٠ - ١٠٤٧م).

والنموذج الذي سنقدم من خلاله وجهة نظر الفلاسفة العقلانيين المسلمين في قضية الحرية الإنسانية - هو أبو الوليد ابن رشد (٢٠٨ - ٢٨٥هـ/ ٨٢٣ - ٨٩٧م) الذي تناول هذه القضية وأعطى فيها رأيًا واضحًا ومحددًا ، وبالذات في مؤلفاته هو التي أبدعها، والتي تعبر عن رأيه الذاتي أكثر مما تعبر عنه شروحه على آثار أرسطو، حكيم اليونان.

وإذا كان عَرضُنا للقضية - حتى الآن - قد أشار إلى أنها قد شهدت العديد من وجهات النظر والمعسكرات الفكرية، ما بين « مجبرة خُلَّص ». و « مجبرة وسط »، وأنصار للحرية والاختيار هم « المعتزلة ». أهل العدل والتوحيد، وكذلك المتصوفة بنوعيهم: المتفلسفون والعمليون، فإننا نود أن نشير

في بداية حديثنا عن موقف ابن رشد هنا إلى أنه قد اتخذ منها موقفًا جديدًا ومغايرًا ومتميزًا عن أصحاب هذه الآراء الخمسة التي سبقت إشارتنا إليهم في هذا الحديث.

فهو بحكم منهجه العقلي قد رفض الانطلاق في بحثه لقضية « الحرية والاختيار » من فوق أرضية التصوف والمتصوفة، وبحكم إسلامه ومساهمته الخلاقة في الحضارة العربية والإسلامية، وإضافاته الجادة والواعية في ميدان التوفيق ما بين الحكمة والشريعة - نراه قد ناقش هذا الموضوع انطلاقًا من موقف النصوص القرآنية والأحاديث النبوية من قضية الحرية، وكذلك انطلاقًا من حكم العقل ورأيه في هذا الصدد... أي أنه انطلق لمبحثه هذا من فوق أرض « الفلاسفة المتكلمين » الذين يتبنون المنهج العقلي، ويتخذون البرهان أداة في البحث عن الحقيقة، دونما إغفال للفكر الإسلامي الديني، أو إهمال لقضايا العقيدة الروحية التي تشغل الحيز الأكبر في الحياة النفسية والمعنوية لجماهير الناس.

ولقد قاد المنهجُ العقليُّ أبا الوليد بن رشد إلى أن يرفض موقف المجبرة الخلص، وكذلك موقف الأشاعرة في هذه القضية، كما قاده موقفه المتميز إلى أن يخالف المعتزلة[١]، وإن

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة (ص ٢٣٢)، تحقيق د. محمود قاسم، ط. القاهرة، سنة (١٩٥٥م).

كان قد وقف على أرض قريبة من أرضهم بالقياس إلى موقفه من الأشعريين.

ذلك أن ابن رشد قد بدأ بحثه في القضية بعد أن قتلت بحثًا في الفكر العربي الإسلامي، وبعد أن قامت في تراثنا أبنية فكرية عملاقة تتناول هذا الموضوع في مختلف المدارس وعلى اختلاف الآراء، وإذا كان الجميع قد صاغ هذه القضية، ومصطلحاتها، واتخذ لها إطارًا من القرآن الكريم، ونتج عن ذلك أن تمسَّك « المجبرة » - بفرقهم المختلفة - بظواهر بعض الآيات القرآنية التي توحي بأن الإنسان مجبر غير مختار؛ كقوله تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾[القمر: ٤٩]، وقوله: ﴿ مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [الحديد: ٢٢]، دون أن يؤولوا ظواهر هذه الآيات.

وإذا كان المعتزلة قد أَوَّلوا هذه الآيات وأشباهها بما يوافق العقل الذي يحيل التكليف والحساب للإنسان إذا كان مجبرًا لا حول له ولا طول فيما يصدر عنه من أفعال، وبما يوافق الآيات القرآنية - المحكمة وغير المتشابهة - التي زكت فكرة حرية الإنسان واختياره؛ مثل قوله تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾[البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿ أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ﴾[الشورى: ٣٤]، وقوله: ﴿ وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾[الشورى: ٣٠]، وقوله: ﴿ وَالَّذِينَ

كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾[يونس: ٢٧]، وقوله: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾[فصلت: ١٧]، وقوله: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [المائدة: ٣٠].. إذا كان هذا هو موقف المعتزلة، في نشأته الأولى، فإن ابن رشد قد رام لنفسه موقفًا وسطًا بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار.

فهو يرفض موقف المجبرة الخلص لظهور فساده، كما يرفض موقف الأشاعرة الذين « راموا أن يأتوا بقولٍ وسطٍ بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسبًا، وإن المكتسب به والكسب مخلوقان للَّه - تعالى - وهذا لا معنى له: فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين للَّه - سبحانه - فالعبد ولا بد مجبر على اكتسابه »[1].

ولكنه لا يتبنى موقف المعتزلة، كما قد يتبادر إلى الأذهان، وإنما يتخذ موقفًا متميزًا، إلى يمين المعتزلة - إن صح التعبير - وذلك لعدة أسباب، أهمها:

١ - أنه عندما رأى في ظواهر نصوص القرآن ذلك التعارض بين الآيات التي توحي بحرية الإنسان واختياره، والأخرى التي توحي بأنه مجبر غير مختار لم يقف موقف التأويل لجانب منها على اعتبار أنه « متشابه »، ومحاكمته إلى مضمون الجانب

---

(١) ابن رشد: مناهضة الأدلة في عقائد الملة (ص ٢٢٤).

الآخر باعتباره « محكمًا »؛ كما صنع المجبرة والمعتزلة، بل إنه قد اعتبر أن مراد الشرع والشارع إنما هو موقف وسط بين الجبر والاختيار، وأن « الجمع » بين طرفي الخلاف « هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض »[1].

٢ - أن ابن رشد قد رأى أن التعارض بين ظواهر النصوص قد وصل إلى الآية الواحدة بين آيات القرآن؛ إذ إنه « ربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى؛ مثل قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا قُلۡتُمۡ أَنَّىٰ هَٰذَاۖ قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡ ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، ثم قال في هذه النازلة بعينها: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِ فَبِإِذۡنِ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١٦٦]، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ ﴾ [النساء: ٧٩]، وقوله: ﴿ قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ [النساء: ٧٨]... »[2].

٣ - أما السبب الثالث لذلك الموقف الخاص الذي اتخذه ابن رشد في هذه القضية - فهو - في رأيه - « تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة، وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجِد لأفعاله وخالق لها وجب أن تكون ها هنا أفعال ليس تجري على مشيئة اللَّه ولا اختياره، فيكون ها هنا خالق غير اللَّه.. وإذا كان

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة (ص ٢٢٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٢٣).

الإنسان مجبرًا على أفعاله، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق، وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد؛ لأن الجماد ليس له استطاعة، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة »[١].

وإذا كانت هذه هي أهم الأسباب التي ساقها أبو الوليد بين يدي موقفه الوسط بين الجبر والاختيار في موضوع الحرية الإنسانية، فإنه قد ساق كل ذلك في سبيل الدفاع عن وجهة نظره التي رأى بها الإنسان حرًّا، ولكنه رأى هذه الحرية محكومة ومقيدة بالظروف والملابسات التي تحيط بهذا الإنسان الحر المريد. فعندما يريد الإنسان فعل شيء فهو حر في أن يريد، ولكنه عندما يحاول وضع إرادته هذه في التنفيذ والتطبيق، فإن الشرط الضروري لتمام ذلك هو انتفاء العوائق والعقبات المتمثلة في الظروف المحيطة به والخارجة عن نطاق إرادته.

وإذا كان هذا الثقل الذي أعطاه ابن رشد للظروف الموضوعية قد جعله يرى نطاق الحرية الإنسانية أقل مما رآه المعتزلة - فإن مرجع ذلك إنما كان الدفاع المستميت الذي خاضه إلى جانب فكرة ارتباط المسببات بالأسباب، ودور الأسباب في إيجاد المسببات، وذلك الصراع الشهير الذي خاضه ضد الإمام الغزالي (٤٥١ - ٥٠٥هـ/ ١٠٥٩ - ١١١٢م) الذي أنكر حتمية

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة (ص ٢٢٤، ٢٢٥).

السببية واطرادها في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة)[١].

فابن رشد يعترف بأن « لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها اللّٰه لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعًا: بإرادتنا، وموافقة الأفعال التي من خارج لها ». وهذه الأفعال التي من خارج، أي الظروف الموضوعية، « هي المعبر عنها بقدر اللّٰه »[٢]. بل لقد أبصر ابن رشد أثر هذه الظروف الموضوعية الخارجية في تكوين الإرادة الحرة المنبعثة من داخل الإنسان المريد، وقال: إنها « هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التي من خارج »[٣]. وهو رأي قد مال بموقفه كثيرًا نحو القول بالحتمية الناتجة عن الطبيعة والظروف المحيطة بالإنسان؛ لأنه إذا كانت الظروف الطبيعية والموضوعية هي الحكم في تحول الإرادة إلى واقع أو إعاقة هذه العملية، وإذا كانت هذه الظروف هي التي تشكل لنا الإرادة وتسبب « أن نريد

---

(١) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة (ص ٢٤) وما بعدها، ط. القاهرة، سنة ١٩٠٣م).

(٢) مناهج الأدلة (ص ٢٢٥، ٢٢٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٢٦).

أحد المتقابلين »، فإننا نكون إزاء نظرية عن « الحتمية » لا شك فيها ولا جدال.

ولعل ذلك هو السر في مخالفة ابن رشد للمعتزلة، وإنكاره أن يسمى الإنسان « خالقًا » لأفعاله؛ وذلك عندما قال: إننا « نرى أن الاسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة؛ إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر »[1]. كما سبق وأنكر موقف المجبرة الخُلصّ، وكذلك موقف الأشعريين.

٦ - المعتزلة:

وإذا كنا نرى أن مدرسة المعتزلة - أصحاب العدل والتوحيد - هي من أكثر مدارس الفكر العربي الإسلامي أصالة وتعبيرًا - بواسطة المنهج العقلي - عن قضايا المجتمع الذي عاشوا فيه، فمما لا شك فيه أن توفية هذه المدرسة حقها من البحث والدرس - إنما هو أمر خارج عن نطاق هذا البحث الخاص بحرية الإنسان.. فقط نود - قبل الحديث عن رأي المعتزلة في الحرية - أن نورد بعض النقاط التي تلقي بعض الأضواء على الأهمية البالغة التي يتسم بها رأيهم في هذا الموضوع، وهي:

١ - أن رأي المعتزلة في الحرية الإنسانية قد صاغوه وتحدثوا عنه وأوسعوه بحثًا ودرسًا وتحليلًا تحت أصل من أصول

---

(١) مناهج الأدلة (ص ٢٣١).

مذهبهم سموه « العدل »؛ لأنهم رأوا في « الجبر » نسبة « للجور » إلى اللَّه؛ لأنه يحاسب ويثيب ويعاقب من لا ذنب، له ولا فضل في معصية أو طاعة، وأن في حرية الإنسان ومسئوليته نفيًا لهذا « الجور » عن اللَّه، وإثباتًا لما يجب أن يثبت له من « العدل »، وإذا كانوا قد عرفوا بأنهم (أصحاب العدل والتوحيد)، علمنا قدر هذا المبحث في تفكيرهم.

٢ - أن المعتزلة قد عُرِفَتْ لهم أصولٌ خمسة هي أشبه ما تكون بالأعمدة الخمسة التي لا ينال شرف الانتساب إليهم إلا من قام فكره على أسسها وقواعدها، وهذه الأصول هي:

(أ) العدل.

(ب) والتوحيد.

(جـ) والوعد والوعيد.

(د) والمنزلة بين المنزلتين.

(هـ) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وإنه منذ عصر مفكرهم الكبير أبي الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥هـ/ ٧٥٢ - ٨٤٩م) قد تحددت لهم الأصول الخمسة، واتفق عليها الجميع جملة، وإن كانت لهم حرية الاختلاف في التفاصيل[1]. ولكننا إذا عرفنا أن السر في تسميتهم بأهل « العدل

---

(١) أبو معين النسفي: بحر الكلام، اللوحة (٣٤). مخطوط (٥١٤) عقائد تيمور، دار الكتب المصرية.

والتوحيد » إنما يرجع إلى انضواء ثلاثة من هذه الأصول - عمليًّا وموضوعيًّا - تحت أصل « العدل » وذلك بسبب من « أن النبوات والشرائع داخلان في العدل »؛ لأنه كلام في أنه - تعالى - إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل، وأن نتعبد بالشريعة وجب أن يبعث ونتعبد، ومن العدل ألا يُخل بما هو واجب عليه. وكذلك فالوعد والوعيد داخل في العدل؛ لأنه كلام في أنه - تعالى - إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلا بد أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل ألا يخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل؛ لأنه كلام في أن اللّه - تعالى - إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل ألا يُخل بالواجب، وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]. إذا عرفنا ذلك ظهرت لنا أهمية العدل وحديث الحرية في هذه المدرسة من مدارس التراث.

٣ - أن فكر المعتزلة عن العدل والحرية قد تمت صياغته وبلورته واستخلاصه من عدة روافد عربية إسلامية سابقة في الوجود على تبلور المعتزلة كمدرسة مستقلة تحت هذا

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٢٥)، أما الحديث المفصل عن هذه الأصول الخمسة فليرجع إليه من يشاء في كتابنا: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، طبعة بيروت، سنة (١٩٧٢م)، والقاهرة، سنة (١٩٨٨م).

الاسم، من خلال صراع سياسي واجتماعي وفكري ضد الدولة الأموية ذات الطابع المحافظ في فكرها، والنظام الملكي الوراثي، والتي شابت الأفكار العنصرية الكثير من مواقفها وتطبيقاتها إزاء العناصر الأخرى التي تَعرَّبتْ حضارةً، وإن كانت قد انحدرت عرقيًّا من أصلاب غير عربية، وأن فكر المعتزلة هذا قد أدى دورًا أساسيًّا في إسقاط الأمويين والإتيان بسلطة العباسيين، إلى حد أن « مذهب واصل ومذهب المعتزلة الأوائل كان هو المذهب الكلامي الرسمي للحركة العباسية »[١]، وهو الأمر الذي جعل لهذا الفكر المعتزلي حول الحرية الإنسانية أبعادًا كثيرة، جعلته يتناول ويشتمل على ما هو أهم وأبعد من الجدل الفكري المتخصص حول « حرية الفرد » وعلاقة « الخلق بالحق » كما صنعت بعض المدارس الفكرية الأخرى.

وإذا كانت هذه هي بعض النقاط التي تعطي المزيد من الأهمية إلى رأي المعتزلة في الحرية، فإنه مما لا شك فيه أن الاستعراض - ولو السريع والموجز - لعناصر تصورهم لهذه القضية سيلفت أنظارنا إلى مقدار ما في هذا التصور من عناصر ناضجة جدًّا، وقواعد فكرية ما زالت شديدة الصلاحية لأن ينطلق منها فكر متقدم عن الحرية والديمقراطية حتى في عصرنا الحديث هذا الذي نعيش

---

(١) الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. الفصل السابع (ص ٥٨ - ٧١).

فيه. فماذا كان تصور المعتزلة لقضية حرية الإنسان؟!

○ أولًا: الإنسان خالق أفعاله:

لقد حسم المعتزلة قضية العلاقة ما بين الإنسان والفعل الصادر عنه حسمًا لم يتسم به فكر مدرسة من المدارس التي طرقت البحث في هذا الموضوع، وفي خلال النصوص الكثيرة جدًّا، والتي نستطيع الالتقاء بها في مؤلفاتهم ومصنفاتهم، فإننا نلمح مجموعة من القضايا والصياغات الفكرية والنظرية التي يؤدي بنا تتبعنا لها إلى الوصول إلى نقطة الحسم والفصل هذه، والتي تؤكد مسئولية الإنسان عن أفعاله، وصنعه لها، بل وخلقه لهذه الأفعال:

(أ) فهم قد اتفقوا جميعًا على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة للَّه، « وأن من قال: إن اللَّه - سبحانه - خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه »[1]؛ وذلك لأن هذه الأفعال متعلقة بالإنسان، فلا يصح أن تتعلق بالخالق؛ لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مقدورًا لقادرَيْن وصادرًا عن فاعلَيْن.

(ب) كما اتفق جميع المعتزلة « على أن أفعال العباد من تصرفهم... حادثة من جهتهم »[2] وعلى أن الإنسان منا

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٨، ص ٣، ٤٣)، و: شرح الأصول الخمسة (ص ٣٣٣، ٣٤٤)، و: الفصل في الملل والأهواء والنحل (ج ٤، ص ١٩٢).
(٢) المصدر السابق (ج ٨، ص ٣).

« محدِث - (اسم فاعل) - وفاعل »[١] لما يصدر عنه، وأن جهة تعلق هذه الأفعال بالناس إنما « هو الحدوث »[٢]؛ أي أن جهة التعلق ليست الكسب بالمعنى الذي تحدث عنه الأشاعرة، والذي سبقت إشارتنا إلى تفنيد كل من المعتزلة وابن رشد له، وحكمهم بأنه لفظ بلا مضمون.

(جـ) كما رأى المعتزلة « أن العقلاء على اختلاف أحوالهم » يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتي أفعاله « بحسب قصده ودواعيه » كما أنها تنتفي بحسب الكراهية لها والصوارف أو الموانع التي تمنع من مباشرتها[٣]، وإذا كان وقوعها مشروطًا بقصد الفاعل ودواعيه إليها، وعدم وقوعها مشروطًا بكراهته لها والصوارف والموانع التي تصرفه عنها وتحول بينه وبينها - كانت لا محالة فعله هو ولا فعل غيره من الفاعلين.

(د) أن المعتزلة - على عكس الكثيرين من الذين خاضوا في هذا المبحث - قد رأوا أن وصف الإنسان بأنه « فاعل » لأفعاله هذه، إنما هو وصف على جهة الحقيقة وليس على جهة المجاز، ورفضوا أن يكون ذلك أمرًا خاصًّا باللَّه - سبحانه -

---

(١) المغني في أبواب التوحيد (ج ٨، ص ١٤٩).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٠٤، ٣٣٣، ٣٤٠).

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٧، ص ٨، ١٦، ١٨، ٢٥، ٤٣)، و (ج ٥، ص ١٥، ١٧، ١٩، ٩٥). و: شرح الأصول الخمسة (ص ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٠).

ولقد قالوا صراحة: إنه إذا سألنا سائلٌ فقال: « أفتصفون غير اللَّه بأنه فاعل على الحقيقة؟ قيل له: نعم »[١]، وإن فعله الحر هذا لا يقتصر فقط على الإرادة، على النحو الذي رآه ابن رشد - كما قدمنا - أو على النحو الذي رآه بعض الذين قالوا « بالطبع » من المعتزلة كالجاحظ مثلًا، بل لقد رأى جمهور المعتزلة « أن العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يحل في جوارحه من الأكوان والاعتمادات وغيرهما، وأن المتولد - (الفعل غير المباشر) - هو من فعل الإنسان حل في بعضه أو في غيره »[٢]، كما رأوا « أن أفعال الجوارح من الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات » وما شابهها، جميعًا داخلة في نطاق « ما يقدر عليه الإنسان ويفعله » تمامًا « كما نقدر على أفعال القلوب؛ كالفكر والإرادة والاعتقاد »[٣].

(هـ) أن المعتزلة بعد أن رفضوا أن تكون أفعال الإنسان مخلوقة للَّه - سبحانه - لم يتحرج بعضهم - كما صنع سواهم من الباحثين - من أن يصفوا الإنسان بأنه هو خالق هذه الأفعال؛ وذلك لأن معنى الخلق عندهم هو « التقدير »؛ ولهذا يقال: خلقت الأديم. وقال زهير:

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢٠، القسم الثاني، ص ١٨٩).
(٢) المصدر السابق (ج ٩، ص ١٢).
(٣) المصدر السابق (ج ٩، ص ١٣).

ولأنـت تـفـري مـا خـلـقـت

وبعض القـوم يخلـق ثـم لا يفـري[١]

كما استدلُّوا من القرآن على « أن العبد في الحقيقة يوصف بأنه يخلق، بقوله تعالى: ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾ [العنكبوت: ١٧]، وقوله: ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ [المؤمنين: ١٤]، وقوله: ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ﴾ [المائدة: ١١٠].. »، وبينوا « أن التعلق بقوله تعالى: ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴾ [فاطر: ٣]، وقوله: ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ﴾ [النحل: ١٧] - لا يصح؛ فهذا كلام من جهة العبارة، فأما من جهة المعنى؛ فإنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشيء، وأنه يصح أن يحدثه مقدورًا »[٢].

ثم بينوا السر في انصراف لفظ الخالق إلى اللّه - سبحانه - دون الإنسان، وكيف أن السر في ذلك ليس قصورًا في صلاحيات الإنسان؛ لأن تنطبق عليه صفات الخلق ومقوماته، وإنما جرى ذلك « من جهة التعارف... كما لا يطلق قولنا: (رب) إلا عليه »؛ وإن « ذلك غير مانع من أن يجري على غيره، وإنما لم يجر إلا عليه، مرسلًا، للإيهام، ولولاه كان يمتنع ذلك فيه »؛ وذلك لأن معنى الخلق - كما قدمنا الإشارة لذلك - إنما هو وقوع الفعل « من فاعله مقدرًا، وأن العبد قد يحدث الفعل

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٨٠).

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٨، ص ١٦٣).

بمقدار، كما أنه - تعالى - يحدث ذلك، فيجب أن يوصف بهذا الوصف. فإذا ثبت ذلك، وكان عندهم أن الحركة المكتسبة مخلوقة فيجب أن يكون لها خالق، وخالقها قد يكون الإنسان، كما أن خالق الحركة الضرورية هو اللَّه - تعالى - »[١].

وهذه القدرة التي أثبتها المعتزلة للإنسان، والتي تبلغ حد الخلق للأفعال، إنما تؤهله عندهم لإفناء الأفعال كذلك، فهو يستطيع أن يفني فعل الغير، بل أن يفني فعل اللَّه، « ذلك أن الواحد منا يجوز أن يفني فعل اللَّه - تعالى - الذي هو القدرة بفناء الحياة، بأن يقتل نفسه... ويجوز أن يبطل فعل الغير للسكون بتحريك المحل... »[٢].

بل لقد بلغت الجرأة الفكرية بالمعتزلة إلى الحد الذي أجازوا فيه وصف الإنسان بالاختراع، بالمعنى الذي كان مستخدمًا في أبحاث العلوم الإلهية في ذلك الحين، وقالوا: « إن كون القديم مخترعًا ومحدثًا لم يثبت أنه مما يختص به ولا يشركه فيه »، ورأوا أن في الحكم للإنسان بإحداث أفعاله السبيل الوحيد للتوصل إلى معرفة اللَّه أصلًا... وهذا يسقط ما تعلقوا (أي خصوم المعتزلة) به، وما يهذون به من أن حقيقة الاختراع إذا كانت حقيقة واحدة فلا يصح أن يخترع

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٨، ص ٢٨٣).

(٢) المصدر السابق (ج ٨، ص ٢٨٨).

العبد الشيء إلا ويجب أن يجوز أن يخترع كل شيء بعد؛ ولأن حقيقة المقدور حقيقة واحدة، ولا يجب إذا قدر العبد على شيء أن يكون قادرًا على كل شيء »[١]، وفي ذلك من الجرأة الفكرية والعمق في البحث ما يؤهل هذا الفكر الذي صاغه المعتزلة - حول حرية الإنسان - لأن يكوِّن خلفية فكرية بالغة الغنى والدسامة لأعمق الأفكار وأكثرها تقدمًا حول حرية الإنسان في عصرنا الحديث.

○ ثانيًا: ماذا للَّه؟

ونحن نعتقد أنه بعد هذا الحديث الجريء الذي ساقه المعتزلة تدليلًا وتأكيدًا على حرية الإنسان واختياره - والذي أشرنا إلى بعضه هنا - لا بد لنا من أن نتبع ذلك بالإشارة إلى أن جرأة المعتزلة هذه لا تعني أنهم قد أساءوا الأدب في حق الذات الإلهية، أو اعتدوا على نطاق الحرية التي يتصف بها اللَّه ﷻ، أو قللوا من اتساع دائرة الأشياء التي لا يقدر على خلقها سواه؛ ذلك لأن المعتزلة كانوا دائمًا يفرقون بين نوعين من القدرة والقادرين؛ قدرة الذات الإلهية، وقدرة الإنسان التي هي أثر من آثار خلق اللَّه، كما كانوا يحترزون عن الخلط، فيسمون اللَّه - سبحانه - « القادر بنفسه »[٢]، ويسمون الإنسان « القادر

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٨، ص ٢٦٨).

(٢) المصدر السابق (ج ٨، ص ١٤٣).

بقدرة »[١]، أي القادر بقدرة مخلوقة وحادثة فيه، كما رأوا أنه « لا يصح أن يكون فاعل الأجسام إلا قديمًا إلهًا »[٢]. ونحن نستطيع أن نقول: إنهم جعلوا خلق الأجسام والجواهر من قبل اللَّه، بينما تشكيل هذه الأجسام والمواد الأصلية وإعادة صياغتها إنما هو من خلق الإنسان، وعلى الجملة، فإنهم قد نسبوا إلى خلق اللَّه كل ما هو خارج عن نطاق الممكن بالنسبة لقدرات الإنسان. ومن بين الأمثلة العديدة التي ساقوها توضيحًا لهذه القضية قولهم وهم يتحدثون عن المقصود من قوله - سبحانه -: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٨٠﴾ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴾ [النحل: ٨٠، ٨١]، قالوا: « إن اللَّه - سبحانه - أوجد الأصل الذي نقل وصنع وعمل من هذه التي نسبها إليه من الجلود والكرسف (القطن) والصوف والحديد، والعباد فعلوا الحدث الذي صرفوها به وأحدثوه فيها من عملها ونسجها وصناعتها وغزلها بالأكف والأدوات التي جعلت لهم، والاستطاعة التي ركبت فيهم،

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٨، ص ٢٩٥).

(٢) المصدر السابق (ج ٨، ص ١٤٣).

فالتأم في ذلك: جلود، وأيد، وحركات، فكان الله ﷻ الخالق للأيدي والجلود، وكان العباد الفاعلين للحركات الصانعين لتلك المصنوعات. كذلك الله - سبحانه - خلق الحجارة والطين، والعباد بنوا الدور وشيدوا ما بنوا من القصور، فاجتمعت في ذلك الحجارة والأكف العمالة والحركات التي دبرت لها الحجارات، فكان الله - جل ثناؤه - خالق الأيدي والصخور، والعباد أحدثوا الحركات وبنوا الدور.. ففي هذا أبين الفرق بين أفعال المخلوقين وبين أفعال رب العالمين، فما كان من فعل الله فليس من أفعال العباد، وما كان من أفعال العباد فليس من أفعال ذي العزة والأياد »[1].

أي أن أهل العدل والتوحيد - كما أجادوا عرض الأبعاد التي تتصف بها حرية الإنسان - قد أجادوا تحديد ما لله وما للإنسان في هذا الميدان.

○ ثالثًا: تأثير الظروف الخارجية:

وكذلك فإننا نجد المعتزلة غير غافلين أو مُغْفِلين لأثر الظروف الموضوعية التي تحيط بالإنسان المختار المريد القادر المستطيع الخالق لما يأتي به من أفعال، فليس هذا الإنسان في فراغ، كما أن حريته هذه ليست مطلقة إلى الحد الذي تنتفي فيه عنه كل القيود والحدود والإلزامات. فهم يتحدثون عن

---

(١) يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي: الرد على محمد ابن الحنفية، اللوحة (٢٤٤)، مخطوط مصور (٢٩٠٩٥ب)، دار الكتب المصرية، ولقد حققناه ونشرناه ضمن (رسائل العدل والتوحيد) طبعة دار الشروق، سنة (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

« الداعي القوي الذي يبلغ بالقادر أن يكون مُلْجَأً »[١]، أي الظروف الخارجية القوية التي يبلـغ من قوة دعوتها الإنسان إلى الفعل أو الترك حدًّا يجعلـه مُلْجَأً إلى هذا الفعل أو الترك. ولكنهم لا يخرجون فعل الملجأ عن أن يكون من كسبه وإحداثه؛ لأنه مسبَّب عن قدرته متعلق باختياره، وليست قوة الدواعي هي التي أوجدت هذا الفعل، بدليل أن قوة الدواعي لا يمكنها أن تجعل الإنسان غير القادر بحيث يوجد الفعل الذي تتطلبه هذه الدواعي.

وهذا التقدير - غير المبالغ فيه - الذي أعطاه المعتزلة لأثر الدواعي التـي يلجأ من أجلـها الإنسان إلى الفـعل أو الترك، لا يعني أنهم يسوون بين الملجأ وغير الملجأ؛ إذ قد رأوا أن هناك اختلافًا بينهما من بعض الوجوه[٢] .

كما رأت المعتزلة أنه قد توجد ظروف خارجة عن نطاق الإنسان تضطره إلى فعل ما لا يريد، وفي هذه الحالة، فإن حكمه يفارق حكم الإنسان المختار، ويخرج بذلك من نطاق الكسب، كما لا يلحقه مدح أو ذم على ما يضطر إليه من أفعال. وفي حكم المضطر يكون الممنوع قسرًا - بسبب ظروف خارجة عن نطاقه - من فعل ما يريد.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٨، ص ١٦٦).

(٢) المصدر السابق(ج ٨، ص ١٦٦)، (ج ٩، ص ٣٥)، (ج ١٢، ص ٣١٧).

وشيء آخر يدخل في نطاق الظروف الموضوعية الخارجة عن صنع الإنسان المختار، وهو ما يسميه المعتزلة بـ « اللطف »، ولكن وظيفته التقريب من الطاعة والمساعدة على إتيان الأفعال الخيّرة فقط؛ إذ « هو الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية؛ بحيث لا يؤدي إلى الإلجاء، أي: الاضطرار، كبعثة الأنبياء، فإننا نعلم بالضرورة أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية »[1]، وهذا اللطف وإن جعل الإنسان أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، إلا أنه لا يعتبر تمكينًا للإنسان من الطاعة، بل هو مجرد « حادث مخصوص يقتضي المكلف اختيار إحداث أمر مخصوص »[2]. و « هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب » إلى ذلك[3]. فهو - في أي الحالات - لا يخرج الإنسان عن خاصية الاختيار، ومن ثم لا يخرج الفعل عن أن يكون مكتسبًا ومحدثًا ومتعلقًا بقدرة الإنسان.

ولعل الذي دفع المعتزلة إلى هذا الموقف المتميز - والممتاز - أيضًا، إلى جانب حرية الإنسان واختياره، وقدرته واستطاعته وخلقه لأفعاله - إنما كان هو المنهج العقلي الذي امتازوا بسلوكه طريقًا في البحث والدرس والجدل والنقاش،

(١) كشاف اصطلاحات الفنون (ص ١٢٩٩).
(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ١٣، ص ٩٣).
(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٥١٩).

وأيضًا تلك الرؤية المتميزة التي أعانهم المنهج العقلي على أن يروا في ضوئها تعاليم الإسلام وآيات القرآن، وهو الموقف الذي جعلهم يؤمنون « بمسئولية الإنسان، أو بحرية الإرادة الإنسانية »[١]، ويقررون أن المصير النهائي للإنسان إنما هو من صنعه هو نفسه.

○ رابعًا: حرية المجتمع:

ونحن لا ننكر أن هناك خطأً شائعًا في أذهان كثير من مثقفينا ودارسينا حول أبعاد فكرة الحرية الإنسانية كما تصورَها أهلُ العدل والتوحيد، وأن الكثيرين من هؤلاء المثقفين يحسبون - بسبب من طابع الدراسات القليلة التي تناولت هذه القضية - أن المعتزلة قد تناولتها على المستوى الفردي، وفي النطاق الذي لا يتجاوز حرية الفرد واختياره، وأن البعد السياسي - فضلًا عن الاجتماعي - قد غابا تمامًا عن هذه الأبحاث التي خلفها لنا أهل العدل والتوحيد.

ونحن نعتقد اعتقادًا جازمًا بخطأ هذا التصور، وقصوره عن الإحاطة بجانب هام من هذه القضية، إن لم يكن بأهم جوانب هذا الموضوع؛ ذلك لأن البعد السياسي والاجتماعي لفكرة الحرية الإنسانية عند المعتزلة - هما حقيقتان قائمتان في فكرهم وأبحاثهم، ولا يعيب هذا الجانب من تراثهم أننا

---

(١) الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، الفصل السابع (ص ٥٨ - ٧١).

لم نلقِ عليه الأضواء الكاشفة والكافية حتى الآن.

بل إن المنهج العلمي في دراسة أية نظرية من النظريات، وعند أي مفكر من المفكرين، لا بد له من أن يقودنا كي نلمس الصلات المتشابكة والمعقدة بين هذه النظرية وذلك المفكر وبين عصره ومجتمعه والجذور التي أنبتت هذا المفكر وصاغت هذه الأفكار، ومن ثم فإن الاستنتاج الأولى والسابق للدراسة ولاستقراء النصوص واختبار المواقف - إنما هو كفيل بأن يشككنا في صحة هذا الفهم الشائع الذي يحاول أصحابه - عمدًا أو عفوًا - أن يطمسوا الأبعاد السياسية والاجتماعية لفكرة الحرية الإنسانية عند أهل العدل والتوحيد، وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد لنا من وقفة قصيرة تجلو غموض هذا الموضوع:

(أ) البعد السياسي للحرية:

وهو قسمه بارزة من قسمات فكر أهل العدل والتوحيد الخاص بحرية الإنسان واختياره، نستطيع أن نلمسه ونضع أيدينا عليه أينما يممنا وجهنا شطر أي جانب من جوانب هذا التراث.

* فإذا كانت أفكار المعتزلة ومذهب واصل بن عطاء - وفي مقدمتها فكرة الاختيار - قد أدت دورًا كبيرًا في الصراع السياسي الذي دار ضد الدولة الأموية، والذي انتهى بإسقاطها، وإذا كانت هذه الأفكار قد مثلت المذهب الفكري للدولة العباسية الشابة

كما - سبقت إشارتنا إلى ذلك - فإن هذا ولا شك - بعد سياسي لهذه الفكرة يستعصي على الإنكار.

* وإذا كان الخليفة العباسي المأمون هو من أبرز من وصل إلى منصب الخلافة وهو يدين بفكر أهل العدل والتوحيد، فإنه عندما يرى في فكر « المرجئة » الذين يجيزون إمامة « الفاسق »، ويفصلون ما بين « الموقف الفكري » وبين « الموقف العملي »؛ عندما يرى في هذا الفكر مناخًا سياسيًّا للنظام الملكي الوراثي، فيقول: « إن الإرجاء دين الملوك » - فإنه إنما يعطي - ضمنيًّا - طابعًا سياسيًّا مضادًّا لفكر المعتزلة في الحرية الإنسانية، والذي كان بالتالي متناقضًا مع نظم هؤلاء « الملوك »، وليس معنى قولة المأمون هذه أن الإرجاء « مذهب التسامح » كما فهم - خطأ - بعض الباحثين[1].

* ولقد سبق وأشرنا إلى أن معاوية بن أبي سفيان قد كان أول من قال بالجبر، ثم فشا ذلك في ملوك بني أمية، مما يعطي هذه النظرية بعدها السياسي، ومن ثم يعطي نقيضها وضدها - وهي فكرة الحرية والاختيار - بعدها السياسي الواضح، وهو بعد « لم تثمره فقط نشأة هذه الأفكار في الصراع ضد الأمويين، بل إن الرعيل الأول للمعتزلة، وأصحاب الروافد الأولى التي استمد منها المعتزلة أفكارهم، إنما كانوا ثوارًا حملوا السلاح

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية (ص ٧١).

وأشعلوا الثورات ضد الأمويين، بل إن هناك أصلًا من أصول المعتزلة الخمسة، وهو « المنزلة بين المنزلتين » نجده إنما صيغ في خضم الثورات العديدة التي اشتعلت ضد الأمويين، وخاصة زمن الثورة التي قام بها « الخوارج الأزارقة »، والتي احتدم الصراع الفكري بسببها حول الموقف من الأمويين، أكفارٌ هم كما قال الخوارج؟ أم منافقون كما قال الحسن البصري؟ أم فسقة كما قال واصل بن عطاء؟[1].

ولقد استهدف المعتزلة منه سيادة الموقف الفكري الذي يَصِم الأمويين بوصمة الفسق، ويحكم عليهم بالخلود في النار. وكذلك الشأن مع الأصل الخامس من أصولهم الفكرية، وهو « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »، والذي « يبرر الثورة »[2] والخروج على سلطة الظلمة والطغاة من الحكام.

فإذا علمنا أن هذين الأصلين إنما هما من الأصول الفكرية التي تنضوي تحت أصل « العدل » الذي هو ميدان البحث في الحرية الإنسانية، ظهرت الصلات الوثيقة بين فكرة الحرية والاختيار وبين السياسة والشئون العامة لجماهير الناس.

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص ٤٣)، و: يوليوس فلهوزن: الخوارج والشيعة (ص ٨٥، ٨٦، ٩٨، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٠)، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ط. القاهرة، سنة (١٩٥٨م)، و: شرح الأصول الخمسة (ص ١٤١)، و: بحوث في المعتزلة (ص ١٨٠)، و: الانتصار (ص ٥١، ١٦٥ – ١٦٧).

(٢) الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، الفصل السابع (ص ٥٨ – ٧١).

بل لقد ظل فكر « الثورة » هذا حيًّا في تراث المعتزلة حتى بعد أن دالت دولة الأمويين؛ إذ تراهم قد شاركوا في ثوراتٍ عدة زمن حكم بني العباس، وها هو الجاحظ يُجري في كتابه (الحيوان) حوارًا بين بطلين ينتصر فيه لذلك الذي يدافع عن الثورة والثوار، فيقول: « إن رجلًا قال لصاحب له: أبوك الذي جهل قدره، وتعدى طوره، فشق العصا، وفارق الجماعة - لا جرم قد هزم ثم أسر ثم قتل ثم صلب!. قال له صاحبه: دعني من ذكر هزيمة أبي، ومن أسره وقتله وصلبه، أبوك، هل حدث نفسه بشيء من هذا قط!! »[1].

فالفكر الذي يقرر للإنسان « حريته في الثورة » - حتى على الذين سموا أنفسهم بأهل « السنة والجماعة والحق » (الأمويون)، هو بلا جدال ذو بعد سياسي غير منكور.

* وغيلان الدمشقي - الذي تنسب إليه إحدى فرق أصحاب العدل والتوحيد، وهو من الطبقة الرابعة في ترتيب رجالاتهم - هو الذي يكتب إلى عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠٢هـ/ ٧١٧ - ٧٢٠م) يعنفه عندما توهم في موقفه بوادر التهاون مع أفراد أسرته، فيكتب إليه عمر قائلًا: « أَعِنِّي على ما أنا فيه »، فيعاونه، ويتولى بيع الثروات المصادرة من الأسرة الحاكمة في مزاد

---

(١) الحيوان (ج ٢، ص ١٠١)، تحقيق عبد السلام هارون، ط. القاهرة « مصطفى البابي الحلبي ».

علني، ينادي فيه الجماهير فيقول: « تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظَّـلَمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته ». بل لقد دفع غيلان حياته ثمنًا لهذا الموقف السياسي الثوري عندما تولى « هشام بن عبد الملك » (١٠٦ - ١٢٦هـ/ ٧٢٤ - ٧٤٣م) الحكم، وكان قد مر به وسمع نداءه، فصلبه على باب دمشق، ثم قطع يديه ورجليه، ثم قطع لسانه بعد أن خاطب الناس من فوق صليبه بكلام « بكَّى الناس، ونبههم على ما كانوا عنه غافلين » حسب تعبير حاشية هشام ومستشاريه![1].

* كما أننا نعلم أن في فكر أصحاب العدل والتوحيد حديثًا كثيرًا - وإن يكن متناثرًا - عن « الجماعية »، وضد « الفردية » بالمعنى الحديث، فلقد قالوا: إن « حاجة بعض الناس إلى بعض صفةٌ لازمة في طبائعهم، وخلقةٌ قائمة في جواهرهم وثابتة لا تزايلهم »[2]، ومن أجل ذلك فإنه لا مكان للتفرد ومحاولة الاستبداد بكل الأمور وتعدي حدود التخصص والاختصاص، وإن « من أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه؟! فإن ذلك إنما تصور له بشيء اعتراه؟! »[3]، وإن نفع الغير هو أفضل من العبادة؛ لأن العبادة « لا تعدو قمم رؤوس العابدين، بينما أثر

(١) المنية والأمل (ص ١٦، ١٧).

(٢) الحيوان (ج ١، ص ٤٢).

(٣) المصدر السابق (ج ١، ص ٥٩).

الأعمال العامة يخص ويعم، وإن العبادة لا تدلّه ولا تورث البَلَه إلا لمن آثر الوحدة وترك معاملة الناس »[١].

وإن الفعل إنما يوصف بأنه عدل وحكمة إذا تعلق بالآخرين « وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة، فإنه لا يوصف بذلك »[٢]. وإن « العدل هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه »[٣].

وإنه إذا جاز للإنسان أن يفعل الضرر تحت إكراه الحاكم الظالم مثلًا، فإن جواز ذلك مشروط بألا يكون في ذلك « ما يتعدى ضرره إلى الغير؛ وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك، فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه، بل يلزم المكرَه (بفتح الراء) أن يضع مع نفسه أن عقاب اللَّه - تعالى - أعظم من عقاب هذا المكرِه (بكسر الراء)، فلو أقدمتُ على ما يُكرهني عليه استحققت عقوبة أشد من هذا »[٤].

ونحو ذلك كثير من الصياغات الفكرية التي تؤكد نغمة الجماعة، والتي توحي بأن فكر هذه المدرسة عن الحرية والاختيار لم يكن أبدًا قاصرًا على المعنى الفردي أو التأملي،

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين (ج ٢، ص ٣٤٩، ٣٥٠)، تحقيق عبد السلام هارون، ط. القاهرة، سنة (١٩٤٩م).

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٦، القسم الأول، ص ٤٨).

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٠١).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٣٠).

بل لقد اتضحت تمامًا قَسمته العامة والسياسية التي تشمل المجموع.

* كما نعلم أن المعتزلة قد رأوا - دائمًا - أن مسئولية جهاز الدولة عن تنفيذ العدالة إنما هي مسئولية جماعية، وعندما أراد الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (١٣٧ - ١٥٩هـ/ ٧٥٤ - ٧٧٥م) أن يتنصل من المسئولية عن ظلم عماله وولاته أمام المفكر المعتزلي عمرو بن عبيد (٨٠ - ١١٤هـ/ ٦٩٩ - ٧٦١م) قائلًا: « إنا لنكتب لهم في الطوامير (الصحف) نأمرهم بالعمل بالكتاب والسنة، فإن لم يفعلوا فما عسى أن نصنع؟! فقال له (عمرو بن عبيد): مثل أذن الفأرة يكفيك من الطوامير. (أي قصاصة ورق). اللَّه!! تكتب إليهم في حاجة نفسك فينفذونها، وتكتب إليهم في حاجة اللَّه فلا ينفذونها، إنك - واللَّه - لو لم ترضَ من عمالك إلا بالعدل، إذن لتقرب إليك به من لا نية له فيه »[1]. وهو موقف يؤكد عموم المسؤولية وترابطها، ومن ثم البعد السياسي لفكرة الحرية والاختيار عند أصحاب العدل والتوحيد.

* على أن قمة البعد السياسي لفكرة المعتزلة عن الحرية والاختيار إنما تتجلى في موقفهم من قضية الإمامة.

والصراع - الفكري والعملي - الذي دار بين المسلمين

(١) أمالي المرتضى (القسم الأول، ص ١٧٥).

حول قضية الإمامة - هو أقدم صراع، وأول خلاف حدث بين العرب والمسلمين بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام[1].

وفي هذا الصراع انقسم المسلمون إلى معسكرات أساسية ثلاثة:

١ - معسكر الذين يرون أن الرسول قد أوصى بالإمامة لعلي ابن أبي طالب، وأن الوصية قد استمرت في أولاده وأحفاده، وأن طريق الإمامة والسلطة إنما هي الوصية، ولا دخل في ذلك لإرادات الناس، وأن الإمام إنما هو حجة على الناس، ومعصوم من الخطأ، وأنه مصدر التشريع في أمور الدنيا والدين، وحول هذا المفهوم - القريب جدًّا من نظرية التفويض الإلهي الإقطاعية - التقت كثير من فرق الشيعة وغلاتها، مع اختلاف في التفاصيل، وتفرق وتحزب سببتهما العصبيات والسلالات التي انحدرت من أبناء علي بن أبي طالب الثلاثة: الحسن، والحسين، ومحمد ابن الحنفية.

ولقد أنكر المعتزلة هذا الفكر وحاربوا هذا المفهوم.

٢ - معسكر الذين يجوّزون إمامة الفاسق مرتكب الذنوب الكبائر، متى تغلب على السلطة واغتصب السلطان، وجميع أصحاب هذا الرأي قد ناصروا الدولة الأموية والكثير من النظم الجائرة التي شهدها تاريخ العرب المسلمين، أو على الأقل غضوا الطرف عن مظالمها، ولم يشتركوا في الصراع الذي

---

(١) مقالات الإسلاميين (ج ١، ص ٢).

شهده المجتمع ضدها، ولقد عرف أصحاب هذا الموقف بـ « المرجئة »، الذين قال شاعرهم مصوِّرًا هذا الموقف السلبي الذي وقفوه:

يا هند فاستمعي لي إن سيرتنا
أن نعبد اللّٰه لم نشرك به أحدا
نرجي الأمور إذا كانت مشبهة
ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الإسلام كلهم
والمشركون استووا في دينهم قددا[1]

والمعتزلة يرفضون هذا الرأي، ويسمون أصحاب هذا الموقف أهل « الحشو الذين يعتقدون أن الفاسق إذا تغلب على الأمر صار إمامًا، وصار أحق بالأمر، ويزعمون فيمن يخرج بعدهم أنه خارجي، وإن كان قد بلغ الغاية في الفضل »[2].

٣ - المعسكر المتوسط بين هذين المعسكرين، والذي يرفض أصحابه اتخاذ النسب سبيلًا للإمامة، ويرون في الاختيار والبيعة الطريق لتنصيبه، كما يتمسكون باشتراط الكفاءة والأهلية فيمن يولَّى هذا المنصب الهام. وفي إطار هذا المعسكر تلتقي

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية (ص ٧١).
(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢٠، القسم الثاني، ص ١٥٠).

فرق الخوارج، وكذلك المعتزلة؛ أهل العدل والتوحيد.

أما علاقة فكر المعتزلة حول الإمامة بزاوية البعد السياسي لفكرة الحرية والاختيار عندهم، والذي هو موضوع حديثنا هنا، فإنها يمكن أن تتضح لنا بجلاء أكبر إذا نحن قدمنا حولها عددًا من الإشارات في مجموعة من النقاط؛ مثل:

(أ) أن المعتزلة قد رفضوا فكرة النص والوصية في موضوع الإمامة، وتمسكوا بفكرة الاختيار. وإذا كانوا قد رفضوا النص والوصية بشكل مطلق، وآمنوا بالاختيار دائمًا، فإنهم قد رأوا أن « الطريق إلى الاختيار يختلف »[١] باختلاف الزمان والمكان، وأنه أمر قائم على الاجتهاد، وأن هذا الاختلاف والتطور إنما يصيب ويتناول شروط الإمام، كما يتناول صفات الذين يعقدون له البيعة ويختارونه نيابة عن جمهور الناس؛ إذ « إن الفضل المعتبر في هذا الباب يختلف حاله بالاجتهاد؛ لأنه مبني على غلبة الظن وعلى الأمارات اللتين تحصلان للعاقل، ولا يمتنع أن يختلف حال العاقدين في ذلك، كما لا يمتنع أن تختلف أحوال الفضلاء في ظهور أمارات فضلهم، ولا يمتنع أن يكون للأوقات وامتدادها تأثير في هذا الباب »[٢].

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢٠، القسم الثاني، ص ٢٣)، و (القسم الأول، ص ١٠٠، ١١١، ٢٥٠)، و: شرح الأصول الخمسة (ص ٧٥٣، ٧٥٤).
(٢) المصدر السابق (ج ٢٠، القسم الأول، ص ٢٣٢).

(ب) أن الإمام خادم للأمة، وفي حكم الوكيل عنها، والمكلف من قِبَلها بأداء مهام وظيفته؛ ولذلك فإنه ملزم بقبول الإمامة، ولا يستطيع رفض قبولها إذا اختير لها، كما يلزمه الثبات عليها بمجرد العقد له[١]، فهي بهذا المفهوم تكليف لا تشريف، وأنه في منصبه وسلطانه لا يستند إلى سلطة غيبية تزكيه، أو تفويض إلهي - على نحو ما عرفت النظم الإقطاعية - بل « يستند إلى جماعة المسلمين الذين لهم إقامته »[٢]، والذين لهم تنبيهه إلى الخطأ، والعدول به إلى الصواب، وكذلك عزله، وأن ذلك من سلطات الأمة بواسطة الجماعة المتخصصة لذلك من ذوي المعرفة بالمصلحة العامة والعلماء[٣]. أي أن طاعة الإمام إنما هي مشروطة بالعدل بين الناس « ولسنا نجعله إمامنا من حيث يتبع في كل شيء، بل نقول فيه مثل الذي رُوي عن أبي بكر، أنه قال: أطيعوني ما أطعت اللَّه، فإن عصيت اللَّه فلا طاعة لي عليكم »[٤].

(جـ) أن المعتزلة وإن لم يشترطوا في عقد البيعة للإمام حصولها من جميع أفراد الأمة - وذلك مستحيل الحدوث - ولا من أغلبيتها العددية - بسبب من ظروف العصر وطبيعته -

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢٠، القسم الأول، ص ٤٦، ٥٢، ٥٣).

(٢) المصدر السابق (ج ٢٠، القسم الثاني، ص ١٦٦).

(٣) المصدر السابق (ج ٢٠، القسم الأول، ص ٨٤، ٩٦، ٢٠٧)، و (ج ٥١، ص ٢٥٢، ٢٥٣).

(٤) المصدر السابق (ج ٢٠، القسم الأول، ص ٩٠).

فإنهم قد اشترطوا حدوث البيعة من الذين يستطيعون بجدارة أن يتحدثوا باسم الأمة ونيابة عنها، بحيث تكون لهم « صفة مخصوصة » تجعل منهم « جماعة محققة »، لا تقول بمذهب تضل به، ولا يظهر عنها ما يفسق به، ويكون فيهم « أمانة، وديانة، ومعرفة »، « وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها » وأن يكونوا « ممن يعتمد عليه »[١].

بل إن هذه الصفات التي اشترطوها في الذين يعقدون - باسم الأمة - البيعة للإمام، لم تجعلهم يكتفون بذلك ويطمئنون له كل الاطمئنان، بل لقد اشترطوا لذلك « رضا الجماعة » وكذلك « الرضا والانقياد، وإظهار ذلك »، لا مجرد شكليات البيعة والعقد، كما طلبوا من العاقدين أن يستشيروا « سائر المسلمين »[٢]، حتى تصح البيعة والاختيار للإمام الجديد.

(د) أنه بالنسبة لقضية العلاقة بين قبيلة قريش وبين الإمامة، وهل يصح اختيار إمام غير قرشي، نجد الكثير من المعتزلة - مثلهم في ذلك مثل الخوارج - لم يشترطوا أن يكون الإمام قرشيًّا[٣]. وأما من مال من المعتزلة مع القائلين بأفضلية

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢، القسم الأول، ص ٢٩٧، ٣١١، ٢٥٢، ٢٨١).

(٢) المصدر السابق(ج ٢٠، القسم الثاني، ص ٥)، و (القسم الأول، ص ٥١، ٢٦١).

(٣) مقالات الإسلاميين (ج ٢، ص ٤٦١).

القرشيين في هذا المقام، فلقد وضع لهذا الأمر تحفظات هامة نستطيع إجمالها فيما يلي:

- أنهم اشترطوا أن يكون القرشي مستوفيًا لشروط الإمامة، ولم يعتبروا نسبه القرشي كافيًا وبديلًا عن هذه الشروط، ومن ثم أسقطوا هذا التفضيل للقرشي إذا لم يوجد في قريش من تتوفر فيه شروطها[1].

- أنهم - وذلك هو الأهم - لم يعتبروا أن مؤهلات القرشي التي تفضله على غيره هي النسب والانتساب للقبيلة، وإلا فلو كان النسب هو المعتبر في هذا المقام « لكان أولى بالإمامة فاطمة - عليها السلام - ولكان الحسن والحسين أولى بذلك من أمير المؤمنين علي عليه السلام »[2]، وهو ما لم يقل به أحد من أهل العدل والتوحيد، بل ولا من غيرهم من المسلمين، بل اعتدُّوا في ذلك بأسباب سياسية، وفي مقدمتها « أن الناس إلى الانقياد لهم أقرب »[3].

وهو أمر يتعلق بمدى حرصهم على وحدة الأمة واتحاد إرادتها ومواقفها في مواجهة التحديات، ولقد بلغ من تعظيم المعتزلة لهذا الأمر حدًّا جعلهم يقدمون من يستطيع تحقيق

(١، ٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢٠، القسم الأول، ص ٢٢٨، ٢٣٩).

(٣) المصدر السابق (ج ٢٠، القسم الأول، ص ٢٣٨).

ذلك للأمة على من هو أفضل منه في أمور الدين أو المعرفة مثلًا، « فمن يعرف أن انقياد الناس له أكثر، واستنامتهم إليه أتم، وشكواهم إليه أعظم، فهو بالتقديم أحق ممن هو أفضل منه، إذا لم يكن هذا حاله، وإنما كان كذلك؛ لأن كونه أفضل ليس من الشرائط التي لا نثبتها، وإنما يقدم من هذا حاله لأمر يرجع إلى المصلحة، فإذا حصل في المفضول ما يزيد في هذا الغرض عن فضل الأفضل وجب تقديمه، لما يرجع في ذلك من اجتماع الكلمة، وارتفاع الاختلاف، وزوال الظلم، وظهور العدل؛ لأن كل من كان في هذه الأمور أقوى فهو بالتقديم أحق، ما لم يكن فيه إخلال بشرط لا بد منه »[١].

أي أن الهدف المبتغى من وراء ذلك إنما هو تقديم « الإنسان الحائز على ثقة أغلبية الناس »، فإذا لم يكن « نسبه » القرشي يحقق ذلك لم تعد له ميزة يحققها له هذا « النسب »، وإذا كان التقديم قرينًا ومسببًا عن ثقة الأغلبية، كانت هذه القاعدة التي تحدث عنها المعتزلة من أكثر قواعدهم في الحرية والاختيار جدارة بالإبراز والتقديم، لعلاقتها الوثيقة بالفكر الشوري الديمقراطي، وسلطان الأغلبية، وقيمتها في عصرنا الحديث.

(هـ) أن هناك رأيًا لأحد أئمة المعتزلة - وهو أبو بكر الأصم - يلقي ضوءًا شديدًا على لون من الفهم لمهمة السلطة

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢٠، القسم الأول، ص ٢٢٩).

والدولة والإمام، كما يستطيع هذا الرأي أن يحظى بإعجاب الكثيرين منا في عصرنا الراهن، وهو الرأي المتعلق بإمكانية إلغاء السلطة والدولة والاستغناء عن الإمام، فلقد قال أبو بكر الأصم: إنه « لو أنصف الناس بعضهم بعضًا، وزال التظالم، وما يوجب إقامة الحد، لاستغنى الناس عن إمام »[1].

ولعل الذي يعطي أهمية كبيرة لهذا الرأي هو أنه قد قيل في مواجهة التيارات الفكرية الشيعية التي أوجبت قيام الإمام، بل وقالت أنه لا يخلو منه زمان؛ لأنه « عماد » الوجود و « قطبه »؛ و « وتده »، حتى لقبوه بـ « حجة الزمان » و « القائم بالأمر »، وتحدثوا عن وجوب وجوده كما لو كان واجب الوجود لمجرد الوجود، فإذا جاء « الأصم » ليضع للإمام والسلطة اختصاصات هي: الإنصاف وإزالة المظالم ومنع ما تترتب عليه إقامة الحدود، وليقول أنه إذا تحققت هذه الأهداف استغنى الناس عن هذه السلطة وعن هذا الإمام - كان ذا نظرة أعمق في فهم أهداف السلطة والسلطان، وأكثر من ذلك كان سابقًا بقرون عدة للفكر الاشتراكي العلمي الذي بشر بذبول جهاز الدولة وزواله، وحلول المؤسسات الاجتماعية الشعبية محله إذا ما زالت الصراعات والطبقات والتناقضات في يوم مستقبل ومنتظر من حياة الإنسان.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢٠، القسم الأول، ص ٤٨).

ولعل هذا القدر أن يكون كافيًا في إبراز معالم البعد السياسي لفكرة الحرية والاختيار عند المعتزلة أصحاب العدل والتوحيد.

***

على أن هنالك تحفظًا قد يحلو للبعض على أن يسوقه في شكل اعتراض على حديثنا هذا عن البعد السياسي لفكرة الحرية والاختيار عند المعتزلة، وهو خاص بذلك السلوك الذي سلكه المعتزلة مع خصومهم الفكريين والسياسيين عندما دانت لهم السلطة، وجلس على كرسي الخلافة العباسية ثلاثة خلفاء يؤمنون بفكر العدل والتوحيد؛ وهم المأمون (١٩٨هـ/ ٨١٣م)، والمعتصم (٢١٨هـ/ ٨٣٣م)، والواثق (٢٢٨هـ/ ٨٤٢م)؛ فلقد امتُحن الكثيرون من « أهل الحديث والأثر والفقهاء والنصوصيين » في عهد المأمون عندما طلبت الدولة من الجميع أن يقولوا بأن القرآن مخلوق غير قديم، كما شابت تصرفات أحمد بن أبي دؤاد (١٦٠ - ٢٤٠هـ/ ٧٧٦ - ٨٥٤م) الذي تولى منصب قاضي القضاة، ثم الوزارة، والذي جعل من الاعتزال مذهبًا رسميًّا معلنًا للدولة العباسية، شابت تصرفاته الكثير من الشوائب التي لا تتفق مع الحرية وسلوك الساسة والمفكرين الأحرار.

وعلى الرغم من صدق هذا التحفظ، وصحة هذه الوقائع، ووجود ما يماثلها في تاريخ المعتزلة عندما وصلوا إلى السلطة،

إلا أننا نرى أن هذا التحفظ لا يرقى إلى حد الاعتراض على ما نحن بصدده من الحديث؛ وذلك لأسباب عدة، أهمها:

١ - أننا يجب أن نفرق دائمًا بين الفكر النقي والمتقدم وبين ما يشوب تطبيقاته من أخطاء، أو حتى جرائم، ترتكب باسم ذلك الفكر وتلك النظريات. وقديمًا قال الإمام علي بن أبي طالب: « لا تعرف الحق بالرجال، ولكن اعرف الحق تعرف أهله »، أي أن المطلوب دائمًا هو الحكم على هذه الأبنية الفكرية من خلال ما تستطيع تقديمه لحرية الإنسان وتقدُّمه، لا من خلال ما يعتور تطبيقها من عثرات على يد بعض الناس، ولا من خلال السلوك الذي نأخذه على بعض من يرفع أعلام هذه النظريات.

٢ - أن موقف « ابن أبي دؤاد » هذا لم يكن محل رضاء من المعتزلة أنفسهم، فلقد وقف كثيرون منهم ضده، بل ودخلوا السجن في سبيل معارضتهم لما يأتي به من تصرفات[١]. كما أننا نجد أبا محمد جعفر بن مبشر الثقفي (ت٢٣٤هـ/ ٨٤٨م) - وهو من أبرز أئمة المعتزلة في عصره - يرفض التعاون مع « ابن أبي دؤاد »، الذي جاءه حاملًا عشرة آلاف درهم هدية له، فرفضها، بل ورفض أن يأذن لهذا الوزير بالدخول إلى مجلسه أو المثول بين يديه!![٢].

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص ٦٩).

(٢) د. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة (ج ١، ص ٢٣٠)، ط. الإسكندرية.

٣ - أن هذه الصورة لم تكن هي القسمة البارزة للحياة السياسية - فيما يتعلق بالحريات - زمن سلطان أهل العدل والتوحيد، بل إن هذه الفترة بالذات كانت هي العصر الذهبي الذي ازدهرت فيه الحريات، وكثرت المناظرات، وتحولت المساجد ومجالس الخلفاء وبيوت السراة والعلماء إلى ندوات وحلقات بحث ودرس يتبارى فيها الجميع من مختلف الملل والنحل والمذاهب والاتجاهات.

٤ - أن « ابن أبي دؤاد » ليس هو النموذج الوحيد لرجل الدولة المعتزلي، فهناك كثيرون قد دانوا بالاعتزال، وأثر عنهم أنهم لم يجبروا الآخرين على اعتناق ما يعتقدون من أفكار، وها هو الصاحب بن عباد (٣٢٦ - ٣٨٥هـ/ ٩٣٧ - ٩٩٥م) وزير الدولة البويهية، على الرغم من إيمانه بالاعتزال، وباعه الطويل في الدعوة لفكرة أهل العدل والتوحيد، إلا أنه يدعو إلى حرية كل طائفة في اعتناق المذهب الذي تريد، ويرى أن الهدف إنما هو اجتماع الكلمة « لا أن طائفة تُلْزَم العدول عما اختارته من مذهب وعقيدة، واجتبته من نحلة، ضالة أو رشيدة، فالخلاف متقادم بين الجماعة، لا يرتفع إلى قيام الساعة »[1].

كما يتحدث عن دولته حديثًا ذا دلالة في هذا الباب عندما

---

(١) رسائل الصاحب بن عباد (ص ٩٣)، تحقيق د. عبد الوهاب عزام و د. شوقي ضيف، ط. القاهرة، سنة (١٣٣٦هـ).

يقول: إن « سائر ممالكنا شرقًا وغربًا أفسح بقاعًا وأوسع رقاعًا وأكثر أصنافًا، ولا اعتراض لذي مذهب على صاحبه، بل كل فرقة تجتمع إلى زعمائها، وتذهب إلى مذاهبها وآرائها.. ثم هذه المذاهب لا إجبار فيها، من شاء اختار منها ما شاء، سر ذلك صاحبه أم ساء، والاختلاف فيها موروث على الأيام، منقول على وجه الزمان »[1].

وبذلك يسقط هذا « الاعتراض »، وينجلي وجه الحقيقة في هذا التحفظ الذي سقناه على البعد السياسي لفكرة الحرية والاختيار عند أهل العدل والتوحيد.

* * *

(ب) البعد الاجتماعي للحرية:

أما عن البعد الاجتماعي لفكرة الحرية والاختيار عند المعتزلة، فإننا نستطيع أن نجد العديد من « الجذور والبذور » التي تشير إليه، والتي تناثرت في مصنفاتهم التي وصلت إلينا، والتي تحتاج - لا جدال - إلى عملية مسح كبرى ودقيقة وواعية كي نستخلص منها عناصر هذه الصفحة المشرقة من صفحات تراث أهل العدل والتوحيد.

على أنه يمكننا في هذا الحيز من هذه الدراسة أن نقدم الدليل

---

(١) رسائل الصاحب بن عباد (ص ١٨٤)، تحقيق د. عبد الوهاب عزام و د. شوقي ضيف، ط. القاهرة، سنة (١٣٣٦هـ).

على وجود هذا البعد الاجتماعي لفكرة الحرية عندهم، وذلك من خلال هذه الإشارات في هذه المجموعة من النقاط:

١ - أُولى هذه النقاط - وأَوْلاها بالتقديم - أن الحديث عن العدل الاجتماعي في فكر أهل العدل والتوحيد لم يكن بدعًا، ولا هو بالأمر الغريب؛ فهم بشر يعيشون في مجتمعات تشهد ألوانًا من الصراع بين قوى اجتماعية مختلفة تجتمع وتفترق من حول مصالح تفرضها طبيعة الحياة والأحياء.

٢ - أن العدل الاجتماعي، ومعناه، والمدى الذي لا بد للناس من تطبيقه من قواعده ومُثُله، وأيضًا مشاكل الأرض المفتوحة وثرواتها، وتوزيعها - كان أحد المحاور الرئيسة التي دار حولها الصراع منذ زمن خلافة عثمان بن عفان، ولا أدل على ذلك من قول علي بن أبي طالب لعثمان وهو محاصَر في بيته من قبل الثائرين على أوضاع الدولة المادية والمالية: إن « الناس إلى عدلك أحوج منهم إلى قتلك، ولا يرضون إلا بالرضا »[١]، وإنه مما عيبَ على عثمان يومئذ « أنه حمى الحمى عن المسلمين (أي حبس عنهم المراعي العامة)، مع أن النبي ﷺ جعلهم سواء في الماء والكلأ »[٢].

---

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ (ج ٣، ص ٨٦)، تحقيق الشيخ عبد الوهاب النجار، ط. القاهرة، سنة (١٣٤٩هـ).

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢٠، القسم الثاني، ص ٣٩).

٣ - أن دَوْر العوامل المادية وقضايا ومعضلات الاقتصاد في الأحداث السياسية - هو أمر يجب ألا يخفى عن عقول الباحثين والدارسين، وأن الشعارات والجوانب الفكرية يجب ألا تغطي الدور الذي تقوم به العوامل المادية في هذه الأحداث وتلك الصراعات، وأنه خلف الرايات والألوية والمصاحف التي ارتفعت في معارك أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ضد معاوية ابن أبي سفيان، كانت هناك الثروات والتطورات الاقتصادية المستحدثة، والأموال التي حيزت مؤخرًا، والخروج عن نهج الإسلام في الجماعية والعدالة، تقف خلف جيوش الأمويين، فلقد كان من أسباب اختلاف البعض مع علي بن أبي طالب بعد بيعتهم له « أنه عليه السلام قسم بينهم بالسوية ولم يفاضل، فغضب عند ذلك قوم »[١] وشقوا عليه عصا الطاعة، ولكنه لم يعبأ بعصيانهم، وخطب قائلًا: « أتأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه؟!.. لو كان المال لي لسويت بينهم، فكيف وإنما المال مال اللَّه؟! »[٢].

ولقد قيل - واللَّه أعلم -: إن الغنائم والأموال قد أدت دورًا في تحريك « طلحة » و « الزبير » ضد علي؛ فقد « روى وهب بن جرير، قال: قال رجل من أهل البصرة لطلحة والزبير:

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢٠، القسم الثاني، ص ٦٨).

(٢) نهج البلاغة (ص ١٥١).

إن لكما صحبة وفضلًا، فأخبراني عن مسيركما هذا وقتالكما، ألشيء أمركما به النبي ﷺ؟ أم رأي رأيتماه؟ فأما طلحة فسكت، وجعل ينكت الأرض، وأما الزبير فقال: ويحك!! أخبرنا أن ها هنا دراهم كثيرة فجئنا لنأخذ منها »[١].

ومهما يكن من دور للأحقاد والإحن التي خلقتها هذه الصراعات في صياغة مثل هذه الأخبار، إلا أن الذي يعنينا - بالدرجة الأولى - هي النظرة الاجتماعية التي نظر من خلالها هؤلاء المفكرون لدور قضايا المال ومعضلات الاقتصاد والثروات في أحداث السياسة، وصراعات السيف، وتحريك الجيوش.

٤ - أننا نجد الحسن البصري - وهو من القائلين بالعدل والتوحيد رغم اختلافه مع المعتزلة في « المنزلة بين المنزلتين » - نجده يعتبر أن تحصيل الثروة الكبيرة هو أمر مما يخرج عن حدود الكسب الحلال - أو على الأقل - يدخل بالمال في نطاق الحجب والمنع عن المصارف والأبواب الإنفاقية التي حددها الإسلام؛ ولذلك فهو يرفض زواج ابنته ممن يمارس هذا اللون من « الاستغلال والاحتكار ». فلقد رُوي « عن حميد الطويل، قال: خطب رجل إلى الحسن ابنته، وكنت السفير بينهما، فرضيه، وأراد أن يزوجه، فأثنيت عليه ذات يوم، وقلت: وأزيدك يا أبا سعيد، أن له خمسين ألفًا. قال: قلت: له خمسون ألفًا؟!!

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢٠، القسم الثاني، ص ٨٩).

ما اجتمعت من حلال. قلت: يا أبا سعيد، إنه - والله - ما علمت لورع، فقال: إن كان جمعها من حلال، فلقد ضن بها عن حق! لا يجري بيني وبينه صهر أبدًا! »[١].

٥ - كما نجد الإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي يعتبر أن المجتمعات الظالمة إنما تؤدي إلى تلوث يصيب ثروات الناس وأموالهم؛ لأن ظلم السلطة الحاكمة إنما يلقي شبهات وظلالًا من الظلم والاستغلال على كل الثروات، حتى ولو كانت فردية يظن بها البراءة من الاستغلال؛ ولذلك فهو يعتبر « أن التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تُعطل فيه الأحكام، ويُنتهب ما جعل اللّه للأرامل والأيتام والمكافيف والزمنى (العجزة) وسائر الضعفاء، ليس من الحل والإطلاق كمثله في وقت ولاة العدل والإحسان والقائمين بحدود الرحمن »[٢].

٦ - أن علة الإباحة والمنع في التصرف في الأموال، ليست الملكية لهذه الأموال، وإن مصدر الحرية الاجتماعية هنا ليس الملكية المطلقة بقدر ما هي المنافع أو الأضرار المترتبة على هذا التصرف، سواء في ذلك أكانت هذه الأموال ملكًا للمتصرف أم ملكًا لغيره من الناس، وذلك « أن الذي له لا يحل

---

(١) أمالي المرتضى، القسم الأول (ص ١٦٢).

(٢) رسائل العدل والتوحيد (ج ١).

لأحدنا أن يتصرف في ملك غيره ليس هو كونه ملكًا لغيره؛ لأنه لو كان كذلك لوجب مع الإباحة ألا يجوز أن يتصرف فيه؛ لأن بإباحته لغيره أكل طعامه لم يخرج أن يكون مالكًا له، وإنما العلة في ذلك أنه إضرار به. يبين ذلك أن إباحته لما دلت على سرور وزوال الضرر، حسن التصرف في ملكه.. ويبين صحة ما قلناه: أنه لو أذن له في تناول ملكه، وأباح ذلك، والمعلوم أنه يضره، ولا نفع له ولا سرور - لم يخرج من أن يكون محظورًا، وكل ذلك يبين أن العلة ما ذكرناه »[1].

٧ - أن حق الدولة وحريتها - وكانت قديمًا ممثلة في الإمام - في التدخل الاجتماعي والاقتصادي في تنظيم الأموال - بل وما هو أبعد من التدخل - من حيث نزع الملكية والتصرف في الأملاك، و « عزل » الملاك عما يملكون، باعتبارهم مجرد « وكلاء » عن الدولة في « إدارة » ما يملكون.. إن حق الدولة وحريتها في كل ذلك وما شابهه هو حق مقرر أشارت إليه النصوص المتناثرة والمتعلقة بهذا الموضوع؛ فهي قد قررت صراحة « أن للإمام مدخلًا في مال أهل التمييز والعقل من وجهين: أحدهما: في التملك، والآخر: في الإزالة؛ فأما التملك فيدخل فيه الغنائم وقسمتها وصرف الخمس إلى أهله، وصرف الفيء من خراج وغيره إلى أهله.. وأما الإزالة فيدخل فيه أخذ

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ١٧، ص ١٤٧).

الحقوق اللازمة للغير »[١]؛ وذلك لأن صورة الملكية القائمة على الحرية المطلقة لأصحابها - كما تقرها وتحاول المحافظة عليها بعض الأنظمة الاقتصادية، الحديثة منها والقديمة - إنما هي أمر غريب عن روح العدل كما تتصوره فكرية أهل العدل والتوحيد الذين رأوا في ملكية المال وظيفة اجتماعية، وأن الحيازة غير التملك المطلق، وأنه حتى الغانمون للمال الذين كسبوه من وجه حلال وبالدم والسيف ليسوا مالكين لغنائمهم؛ وذلك لأن « الغنيمة لم تضف إلى الغانمين إضافة الملك، وأن المراد أن لهم في ذلك من الحق والاختصاص ما ليس لغيرهم، فإذا عرض ما يوجب تقديم أمر آخر جاز للإمام أن يفعل »[٢].

ولا نحسب إلا أن هذه النقاط تكفي للدلالة دلالة أكيدة - رغم إيجازها - على أنه قد كانت لفكرة العدل ومفهوم الحرية والاختيار عند المعتزلة بعدًا اجتماعيًّا إذا ما أُضيف إلى بعدها السياسي الذي سبق حديثنا عنه، غدت هذه الفكرة وأصبح هذا المفهوم من أنضج المفاهيم التي عرفها الفكر العربي الإسلامي عن الحرية الإنسانية، إن لم يكن أنضج هذه المفاهيم على الإطلاق..

* * *

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ٢٠، القسم الثاني، ص ١٥٨).
(٢) المصدر السابق (ج ٢٠، القسم الثاني، ص ٢٨).

ولا نحسب كذلك إلا أن هذا العرض الذي تتبعنا فيه مسيرة فكرة الحرية والاختيار في الفكر الإسلامي - إنما يملك صلاحيات التقييم العلمي لهذه القَسمة البالغة الأهمية من قسمات تراثنا العربي الإسلامي المليء بالكنوز التي تنتظر الجلاء والتقييم والإبراز، والتي لا بد أن تتحول إلى خلفيات فكرية لجيلنا الحاضر وأجيالنا القادمة؛ تغذيهم بالكبرياء المشروع، وتذكي في نفوسهم روح الخلق والإبداع، وتعلمهم تلك الجرأة الفكرية التي مكنت لهؤلاء الأسلاف العظام أن يمنحوا الإنسانية هذه الحضارة وهذا التراث، وأن يردوا عنها وصمة الإفلاس المطلق في العصور الوسطى؛ عندما حملوا مشعل السابقين من الفراعنة واليونان والفرس والهنود، ثم أسلموه إلى أوروبا بعد أن أضافوا إليه وطوروه.

وعندما نستطيع أن نصنع ذلك بهذه الصفحات المشرقة من تراثنا، وعندما يستطيع تراثنا أن يصنع ذلك بحضارتنا وحاضرنا ومستقبلنا - فإننا سنكون دون شك أو جدال أمجد خَلَف لهؤلاء الأسلاف العظام.

* * *
* *
*

المصادر والمراجع

* ابن الأثير: (الكامل) - في التاريخ - تحقيق: الشيخ عبد الوهاب النجار. طبعة القاهرة سنة (١٣٤٩هـ).

* ابن حزم: (الفصل في الملل والنحل) طبعة القاهرة سنة (١٣١٧هـ).

* ابن رشد: (تهافت التهافت) طبعة القاهرة سنة (١٩٠٣م).

* ـــــــ: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة - طبعة القاهرة سنة (١٩٧٢م).

* ابن عربي - محيي الدين: (فصوص الحكم) دراسة وتحقيق: د. أبو العلا عفيفي. طبعة القاهرة سنة (١٩٤٦م).

* ابن المرتضى - أحمد بن يحيى: (المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل) طبعة حيدر آباد - الهند سنة (١٣١٦هـ).

* ابن النديم: (الفهرست) طبعة ليبزج سنة (١٨٧١م).

* أرنولد - سيرتوماس.و: (الدعوة إلى الإسلام) ترجمة: د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي. طبعة القاهرة سنة (١٩٤٧م).

* الأشعري - أبو الحسن: (مقالات الإسلاميين) تحقيق: هـ. ريتر - طبعة إستانبول سنة (١٩٣٠م).

* ألبير نصري نادر: (فلسفة المعتزلة) طبعة الإسكندرية.

* التهانوي: (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة كلكتا - الهند - سنة (١٨٩٢م).

* الجاحظ: (الحيوان) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة (١٩٣٨ - ١٩٤٤م).

* ـــــــ: (البيان والتبيين) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة (١٩٤٨م).

* ـــــــ: (رسالة في ذم الكتاب) نشرها - ضمن مجموعة -: يوشع فنكل - بالقاهرة سنة (١٣٤٤هـ).

* الجرجاني - الشريف -: (التعريفات) طبعة القاهرة سنة (١٩٣٨م).

* جمال الدين القاسمي: (تاريخ الجهمية والمعتزلة) طبعة القاهرة سنة (١٣٣١هـ).

* الخياط - أبو الحسين: (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد) تحقيق: د. نيبرج. طبعة القاهرة سنة (١٩٢٥م).

* ديلاسي أوليري: (مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب) ترجمة: د. تمام حسان. طبعة القاهرة.

* الرازي - فخر الدين -: (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) طبعة القاهرة سنة (١٩٥٧م).

* رينان - إرنست: (ابن رشد والرشدية) ترجمة: عادل زعيتر. طبعة القاهرة سنة (١٩٥٧م).

* الشهرستاني: (الملل والنحل) طبعة القاهرة سنة (١٩٦١م).

* الصاحب بن عباد: (رسائل الصاحب بن عباد) تحقيق: د. عبد الوهاب عزام، د. شوقي ضيف. طبعة القاهرة سنة (١٣٣٦هـ).

* عبد الرحمن الكواكبي: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة - طبعة القاهرة سنة (١٩٧٠م).

* علي بن أبي طالب: (نهج البلاغة) طبعة دار الشعب - القاهرة سنة (١٩٦٨م).

* الغزالي - أبو حامد: (تهافت الفلاسفة) طبعة القاهرة سنة (١٩٠٣م).

* د. فؤاد زكريا: (اسبينوزا) طبعة القاهرة - الأولى -.

* فرانز روزنتال: (المفهوم الإسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر) طبعة ليدن - الإنجليزية - سنة (١٩٦٠م).

* فلهوزن - يوليوس: (الخوارج والشيعة) ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي - طبعة القاهرة سنة (١٩٥٨م).

* القاضي: عبد الجبار بن أحمد: (المغني في أبواب التوحيد والعدل) طبعة القاهرة.

* ــــــــــــ: (شرح الأصول الخمسة) تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة (١٩٦٥م).

* القشيري: (الرسالة القشيرية) تحقيق وتعليق: الشيخ زكريا الأنصاري - طبعة القاهرة سنة (١٩٦٦م).

* كراوس - بول -: (التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع) ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي - طبعة القاهرة - ضمن مجموعة - سنة (١٩٦٥م).

* الكندي - يعقوب بن إسحاق -: (رسائل الكندي الفلسفية) تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - طبعة القاهرة سنة (١٩٥٠م).

* د. محمد ضياء الدين الريس: (النظريات السياسية الإسلامية) طبعة القاهرة سنة (١٩٦٠م).

* د. محمد عمارة: (رسائل العدل والتوحيد) - دراسة وتحقيق - طبعة القاهرة سنة (١٩٧١م).

* ـــــــــ: (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة بيروت سنة (١٩٧٣م).

* المرتضى - الشريف -: (أمالي المرتضى) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - طبعة القاهرة سنة (١٩٥٤م).

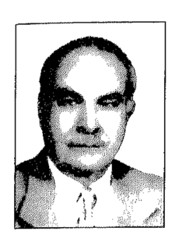
* مونتجمري وات: (الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام) طبعة أدنبرة - الإنجليزية - سنة (١٩٦٢م).

* النسفي - أبو المعين: (بحر الكلام) - مخطوط مصور بالمكتبة التيمورية - دار الكتب المصرية - رقم (٥١٤) عقائد تيمور.

* نلينو - كارلو ألفونسو: (بحوث في المعتزلة) ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي - طبعة القاهرة - ضمن مجموعة - سنة (١٩٦٥م).

* * *
* *
*

نبذة عن المؤلف



* الدكتور محمد عمارة.

أولًا: سيرة ذاتية.. في نقاط:

- مفكر إسلامي.. ومؤلف.. ومحقق.. وعضو « مجمع البحوث الإسلامية » بالأزهر الشريف.

- ولد بريف مصر ببلدة « صروة »، مركز « قلين »، محافظة « كفر الشيخ »، في (٢٧ من رجب سنة ١٣٥٠هـ/ ٨ من ديسمبر سنة ١٩٣١م) في أسرة ميسورة الحال ماديًّا تحترف الزراعة.. وملتزمة دينيًّا.

- قبل مولده كان والده قد نذر للّـه: إذا جاء المولود ذكرًا أن يسميه محمدًا، وأن يهبه للعلم الديني أي: يطلب العلم في الأزهر الشريف.

- حفظ القرآن وجَوَّده بـ « كُتَّاب » القرية.. مع تلقي العلوم المدنية الأولية بمدرسة القرية (مرحلة التعليم الإلزامي).

- في سنة (١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م) التحق « بمعهد دسوق الديني الابتدائي » التابع للجامع الأزهر الشريف.. ومنه حصل على شهادة الابتدائية سنة (١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م).

- وفي المرحلة الابتدائية النصف الثاني من أربعينيات القرن العشرين بدأت تتفتح وتنمو اهتماماته الوطنية والعربية والإسلامية والأدبية والثقافية.. فشارك في العمل الوطني قضية استقلال مصر.. والقضية الفلسطينيَّة، بالخطابة في المساجد.. والكتابة نثرًا وشعرًا، وكان أول مقال نشرته له صحيفة « مصر الفتاة » بعنوان: « جهاد » عن فلسطين في أبريل سنة (١٩٤٨م). وتطوع للتدريب على حمل السلاح ضمن حركة مناصرة القضية الفلسطينيّة.. لكن لم يكن له شرف الذهاب إلى فلسطين.

في سنة (١٩٤٩م) التحق « بمعهد طنطا الأحمدي الديني الثانوي »، التابع للجامع الأزهر الشريف، ومنه حصل على الثانوية الأزهرية سنة (١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م).

- وواصل في مرحلة الدراسة الثانوية اهتماماته السياسية والأدبية والثقافية.. ونشر

شعرًا ونثرًا في صحف ومجلات « مصر الفتاة »، و « منبر الشرق »، و « المصري »، و « الكاتب ».. وتطوع للتدريب على السلاح بعد إلغاء معاهدة (١٩٣٦م) في سنة (١٩٥١م).

- وفي سنة (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م) التحق « بكلية دار العلوم » جامعة القاهرة.. وفيها تخرج، ونال درجة « الليسانس » في اللغة العربية والعلوم الإسلامية، ولقد تأخر تخرجه بسبب نشاطه السياسي إلى سنة (١٩٦٥م) بدلًا من سنة (١٩٥٨م).

- وواصل في مرحلة الدراسة الجامعية نشاطه الوطني والأدبي والثقافي.. فشارك في « المقاومة الشعبية »، بمنطقة قناة السويس، إبان مقاومة الغزو الثلاثي لمصر سنة (١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م).

- ونشر المقالات في صحيفة « المساء » المصرية ومجلة « الآداب » البيروتية، وألَّف ونشر أول كتبه عن « القومية العربية » سنة (١٩٥٨م).

- وبعد التخرج في الجامعة أعطى كل وقته تقريبًا وجميع جهده لمشروعه الفكري؛ فجمع وحقق ودرس الأعمال الكاملة لأبرز أعلام اليقظة الإسلامية الحديثة: رفاعة رافع الطهطاوي.. وجمال الدين الأفغاني.. ومحمد عبده.. وعبد الرحمن الكواكبي.. وعلي مبارك.. وقاسم أمين.. وكَتَبَ الكتب والدراسات عن أعلام التجديد الإسلامي مثل: الدكتور عبد الرزاق السنهوري باشا.. والشيخ محمد الغزالي.. وعمر مكرم.. ومصطفى كامل.. وخير الدين التونسي.. ورشيد رضا.. وعبد الحميد بن باديس.. ومحمد الخضر حسين.. وأبي الأعلى المودودي.. وحسن البنا.. وسيد قطب.. والشيخ محمود شلتوت.. والبشير الإبراهيمي... إلخ.

- ومن أعلام الصحابة الذين كتب عنهم: عمر بن الخطاب، وعلي ابن أبي طالب، وأبو ذر الغفاري، وأسماء بنت أبي بكر.. كما كتب عن تيارات الفكر الإسلامي القديمة والحديثة وعن أعلام التراث الإسلامي؛ مثل: غيلان الدمشقي.. والحسن البصري.. وعمرو بن عبيد.. والنفس الزكية: محمد بن الحسن، وعلي بن محمد، والماوردي، وابن رشد (الحفيد)، والعز ابن عبد السلام.. إلخ.

- وتناولت كتبه التي تجاوزت المائتين السمات المميزة للحضارة الإسلامية.. والمشروع الحضاري الإسلامي.. والمواجهة مع الحضارات الغازية والمعادية.. وتيارات العلمنة والتغريب.. وصفحات العدل الاجتماعي الإسلامي.. والعقلانية الإسلامية.

- وحاور وناظر العديد من أصحاب المشاريع الفكرية الوافدة.

- وحقق عددًا من نصوص التراث الإسلامي القديم منه والحديث.

- وكجزء من عمله العلمي ومشروعه الفكري حصل من كلية دار العلوم في العلوم الإسلامية تخصص الفلسفة الإسلامية على الماجستير سنة (١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، بأطروحة عن « المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية »، وعلى الدكتوراه سنة (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، بأطروحة عن « الإسلام وفلسفة الحكم ».

- وأسهم في تحرير العديد من الدوريات الفكرية المتخصصة.. وشارك في العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية في وطن العروبة وعالم الإسلام وخارجهما.. كما أسهم في تحرير العديد من الموسوعات السياسية والحضارية والعامة؛ مثل: « موسوعة السياسة »، و « موسوعة الحضارة العربية »، و « موسوعة الشروق »، و « موسوعة المفاهيم الإسلامية »، و « الموسوعة الإسلامية العامة »، و « موسوعة الأعلام »... إلخ.

- نال عضوية عدد من المؤسسات العلمية والفكرية والبحثية؛ منها: « المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية » بمصر، و « المعهد العالمي للفكر الإسلامي » بواشنطن، و « مركز الدراسات الحضارية » بمصر، و « المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية » مؤسسة آل البيت بالأردن، و « مجمع البحوث الإسلامية » بالأزهر الشريف.

- وحصل على عدد من الجوائز والأوسمة.. والشهادات التقديرية.. والدروع.. منها: « جائزة جمعية أصدقاء الكتاب » بلبنان سنة (١٩٧٢م).. وجائزة الدولة التشجيعية بمصر سنة (١٩٧٦م).. ووسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمصر سنة (١٩٧٦م).. وجائزة علي وعثمان حافظ لمفكر العام سنة (١٩٩٣م).. وجائزة المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية سنة (١٩٩٧م).. ووسام التيار القومي الإسلامي القائد المؤسس سنة (١٩٩٨م).. وجائزة مؤسسة أحمد كانو للدراسات الإسلامية بالبحرين سنة (٢٠٠٥م).

- وجاوزت أعماله الفكرية تأليفًا وتحقيقًا مائتي كتاب، وذلك غير ما نُشر له في الصحف والمجلات.

- وتُرجم العديد من كتبه إلى العديد من اللغات الشرقية والغربية.. مثل: التركية، والمالاوية، والفارسية، والأوردية، والإنجليزية، والفرنسية، والروسية، والإسبانية، والألمانية، والألبانية، والبوسنية.

- الاسم رباعيًّا: محمد عمارة مصطفى عمارة.
- العنوان: جمهورية مصر العربية، القاهرة، هاتف ٢٢٠٥٥٦٦١ فاكس ٢٢٠٥٥٦٦٢.

ثانيًا: من أعماله الفكرية:

- في دار السلام:

١ - المشروع الحضاري الإسلامي.
٢ - شخصيات لها تاريخ.
٣ - قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية.
٤ - كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام دراسة وتحقيق.
٥ - الشيخ محمد الغزالي: الموقع الفكري والمعارك الفكرية.
٦ - إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات.
٧ - الدكتور عبد الرزاق السنهوري: إسلامية الدولة والمدنية والقانون.
٨ - أكذوبة الاضطهاد الديني في مصر.
٩ - فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية.
١٠ - إسلاميات السنهوري باشا.
١١ - مقال في السنن الإلهية؛ الكونية والاجتماعية.
١٢ - الحل الإسلامي لأزمة الرأسمالية العالمية.
١٣ - الوعي بالتاريخ وصناعة التاريخ.
١٤ - جمال الدين الأفغاني بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض.
١٥ - المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده.
١٦ - معالم المشروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنا.
١٧ - محمد ﷺ المصطفى المعصوم. بشر يُوحى إليه.
١٨ - المؤسسية والمؤسسات في الحضارة الإسلامية.
١٩ - رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم.
٢٠ - التأويل العبثي للوحي والنبوة والدين.
٢١ - حقائق وشبهات حول القرآن الكريم.
٢٢ - حقائق وشبهات حول السنة النبوية.

٢٣ - حقائق وشبهات حول السماحة الإسلامية وحقوق الإنسان.

٢٤ - حقائق وشبهات حول مكانة المرأة في الإسلام.

٢٥ - حقائق وشبهات حول معنى النسخ في القرآن الكريم.

٢٦ - حقائق وشبهات حول الحرب الدينية والجهاد والقتال والإرهاب.

٢٧ - حقائق وشبهات حول الشيعة والسنة.

٢٨ - افتراءات شيعية على عمر بن الخطاب.

٢٩ - أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية.

٣٠ - القدس الشريف في الدين والتاريخ والأساطير.

- في دار الشروق (٤٨) مؤلَّفًا.
- في مكتبة الشروق الدولية (٢٠) مؤلَّفًا.
- سلسلة هذا هو الإسلام (٩) مؤلفات.
- في نهضة مصر (١١) مؤلَّفًا.
- سلسلة في التنوير الإسلامي (٢٥) مؤلَّفًا.
- دراسة وتقديم (٣٣) مؤلَّفًا.
- في مكتبة الإمام البخاري: سلسلة إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت (٢٠) مؤلَّفًا.
- في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (٩) مؤلفات.
- في مجمع البحوث الإسلامية (٤) مؤلفات.
- في مكتبة وهبة (٢) مؤلَّف.
- في دار المعارف (١) مؤلَّف.
- بالاشتراك مع آخرين (٧) مؤلفات.
- كتب نفدت.. وأدمج بعضها في كتب أخرى (٣٣) مؤلَّفًا.

رقم الإيداع

٢٠١١ /١٦٨٠٣

الترقيم الدولي I.S.B.N

978 - 977 - 5059 - 79 - 6

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم . . السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . .

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين »

ورغبة منا في تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌّ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًّا إلى الأمام .

*** فهيَّا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-**

الاسم كاملًا : **الوظيفة :**

المؤهل الدراسي : السن : الدولة :

المدينة : حي : شارع : ص.ب :

هاتف : / e-mail :

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

. . . .

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : . . . المدينة . . . العنوان .

. . . .

- ما رأيك في أسلوب الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ ممتاز (لطفًا وضح لِمَ) . . . . .

. . . .

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ)

. . . .

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

(من أجل تواصل بنّاء بين الناشر والقارئ)

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) العملة

- هل صادفت أخطاء طبعية في أثناء قراءتك للكتاب ؟

☐ لا يوجد ☐ نادرًا ☐ يوجد أخطاء طبعية

لطفًا حدد موضع الخطأ

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة . . .

فلا تتوانَ ودوِّن ما يجول في خاطرك : -

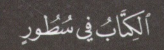
دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ، والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية - الرئيسية منها خاصة - وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على

e-mail:info@dar-alsalam.com

أو ص . ب ١٦١ الغورية - القاهرة - جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا



الحرية في الإسلام فريضة وضرورة.. وليست مجرد حق من حقوق الإنسان.

ولقد تفرد الإسلام بأن رفع قيمة الحرية إلى مقام الحياة.. فالعبودية والاستبداد موت.. والعتق والتحرير حياة وإحياء..

بل إن بوابة الدخول للإسلام - لا إله إلا الله - هي إعلان عن التحرير من كل الطواغيت.. وتحطيم لكل القيود.. وتحرير لجميع ملكات الإنسان من كل ألوان العبودية لغير الله ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢]..

ولقد كانت قضية الحرية أُولى القضايا التي بدأت بها الفلسفة في تاريخ الإسلام.. وفيها تعددت مذاهب الإسلاميين - من الفلاسفة.. إلى الصوفية.. إلى الجبرية.. إلى أهل العدل والتوحيد - الذين انتص لحرية الإنسان..

ولبيان مفهوم الإسلام للحرية.. ولتحرير الإ المعاصر من الفراعنة الجدد.. يصدر هذا الكتاب.

الناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية
هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢
فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢+)
الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣+)

www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com



Bibliotheca Alexandrina
1115437
.227
19